FONDO PROVINCIA

NAZIONALE
B. Prov.
XIII
78
BIBLIOTECA
VITT. EM. III
NAPOLI

I-A-82

BIBLIOTECA PROVINCIALE
Armadio
Palchetto
Num.° d' ordine
30132

4to D 35

Digitized by Google

131
5
32-33

B Prus
XIII
78-79

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Welt

als

Wille und Vorſtellung.

Von

Arthur Schopenhauer.

Erſter Band.

Digitized by Google

BIBLIOTECA PALATINA
NAPOLI

Digitized by Google

64482?

Die Welt

als

Wille und Vorſtellung.

BIBLIOTECA PROVINCIALE DI NAPOLI

Von

Arthur Schopenhauer.

Dritte, verbeſſerte und beträchtlich vermehrte Auflage.

Erſter Band.

Vier Bücher, nebſt einem Anhange, der die Kritik der Kantiſchen Philoſophie enthält.

Ob nicht Natur zuletzt ſich doch ergründe?
Goethe.

BIBLIOTECA PROVINCIALE NAPOLI

BIBLIOTECA NAZIONALE VITTORIO EMANUELE NAPOLI

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1859.

Digitized by Google

BIBLIOTECA PROVINCIALE
1.109.4.11

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniss des ersten Bandes.

Seite

Erstes Buch.

Der Welt als Vorstellung erste Betrachtung: Die Vorstellung unterworfen dem Satze vom Grunde: das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft. 1

Zweites Buch.

Der Welt als Wille erste Betrachtung: Die Objektivation des Willens. 111

Drittes Buch.

Der Welt als Vorstellung zweite Betrachtung: Die Vorstellung, unabhängig vom Satze vom Grunde: die Platonische Idee: das Objekt der Kunst. 197

Viertes Buch.

Der Welt als Wille zweite Betrachtung: Bei erreichter Selbsterkenntniß, Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. 317

Anhang.

Kritik der Kantischen Philosophie. 489

Digitized by Google

Digitized by Google

DI
NAPOLI

Vorrede zur ersten Auflage.

Wie dieses Buch zu lesen sei, um möglicherweise verstanden werden zu können, habe ich hier anzugeben mir vorgesetzt. — Was durch dasselbe mitgetheilt werden soll, ist ein einziger Gedanke. Dennoch konnte ich, aller Bemühungen ungeachtet, keinen kürzern Weg ihn mitzutheilen finden, als dieses ganze Buch. — Ich halte jenen Gedanken für Dasjenige, was man unter dem Namen der Philosophie sehr lange gesucht hat, und dessen Auffindung, eben daher, von den historisch Gebildeten für so unmöglich gehalten wird, wie die des Steines der Weisen, obgleich ihnen schon Plinius sagte: Quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, judicantur? (Hist. nat., 7, 1.)

Je nachdem man jenen einen mitzutheilenden Gedanken von verschiedenen Seiten betrachtet, zeigt er sich als Das, was man Metaphysik, Das, was man Ethik und Das, was man Aesthetik genannt hat; und freilich müßte er auch dieses alles seyn, wenn er wäre, wofür ich ihn, wie schon eingestanden, halte.

Ein System von Gedanken muß allemal einen architektonischen Zusammenhang haben, d. h. einen solchen, in welchem

Digitized by Google

immer ein Theil den andern trägt, nicht aber dieser auch jenen, der Grundstein endlich alle, ohne von ihnen getragen zu werden, der Gipfel getragen wird, ohne zu tragen. Hingegen ein einziger Gedanke muß, so umfassend er auch seyn mag, die vollkommenste Einheit bewahren. Läßt er dennoch, zum Behuf seiner Mittheilung, sich in Theile zerlegen; so muß doch wieder der Zusammenhang dieser Theile ein organischer, d. h. ein solcher seyn, wo jeder Theil ebenso sehr das Ganze erhält, als er vom Ganzen gehalten wird, keiner der erste und keiner der letzte ist, der ganze Gedanke durch jeden Theil an Deutlichkeit gewinnt und auch der kleinste Theil nicht völlig verstanden werden kann, ohne daß schon das Ganze vorher verstanden sei. — Ein Buch muß inzwischen eine erste und eine letzte Zeile haben und wird insofern einem Organismus allemal sehr unähnlich bleiben, so sehr diesem ähnlich auch immer sein Inhalt seyn mag: folglich werden Form und Stoff hier im Widerspruch stehen.

Es ergiebt sich von selbst, daß, unter solchen Umständen, zum Eindringen in den dargelegten Gedanken, kein anderer Rath ist, als das Buch zwei Mal zu lesen und zwar das erste Mal mit vieler Geduld, welche allein zu schöpfen ist aus dem freiwillig geschenkten Glauben, daß der Anfang das Ende beinahe so sehr voraussetze, als das Ende den Anfang, und eben so jeder frühere Theil den spätern beinahe so sehr, als dieser jenen. Ich sage „beinahe“: denn ganz und gar so ist es keineswegs, und was irgend zu thun möglich war, um Das, welches am wenigsten erst durch das Folgende aufgeklärt wird, voranzuschicken, wie überhaupt, was irgend zur möglichst leichten Faßlichkeit und Deutlichkeit beitragen konnte, ist redlich und gewissenhaft geschehen: ja, es könnte sogar damit in gewissem Grade gelungen seyn, wenn nicht der Leser, was sehr natürlich ist, nicht bloß an das jedesmal Gesagte, sondern auch an die möglichen Folgerungen daraus, beim Lesen dächte, wodurch,

außer den vielen wirklich vorhandenen Widersprüchen gegen die Meinungen der Zeit und muthmaaßlich auch des Lesers, noch so viele andere anticipirte und imaginäre hinzukommen können, daß dann als lebhafte Mißbilligung sich darstellen muß, was noch bloßes Mißverstehen ist, wofür man es aber um so weniger erkennt, als die mühsam erreichte Klarheit der Darstellung und Deutlichkeit des Ausdrucks über den unmittelbaren Sinn des Gesagten wohl nie zweifelhaft läßt, jedoch nicht seine Beziehungen auf alles Uebrige zugleich aussprechen kann. Darum also erfordert die erste Lektüre, wie gesagt, Geduld, aus der Zuversicht geschöpft, bei der zweiten Vieles, oder Alles, in ganz anderem Lichte erblicken zu werden. Uebrigens muß das ernstliche Streben nach völliger und selbst leichter Verständlichkeit, bei einem sehr schwierigen Gegenstande, es rechtfertigen, wenn hier und dort sich eine Wiederholung findet. Schon der organische, nicht kettenartige Bau des Ganzen machte es nöthig, bisweilen dieselbe Stelle zwei Mal zu berühren. Eben dieser Bau auch und der sehr enge Zusammenhang aller Theile hat die mir sonst sehr schätzbare Eintheilung in Kapitel und Paragraphen nicht zugelassen; sondern mich genöthigt, es bei vier Hauptabtheilungen, gleichsam vier Gesichtspunkten des einen Gedankens, bewenden zu lassen. In jedem dieser vier Bücher hat man sich besonders zu hüten, nicht über die nothwendig abzuhandelnden Einzelheiten den Hauptgedanken, dem sie angehören, und die Fortschreitung der ganzen Darstellung aus den Augen zu verlieren. — Hiemit ist nun die erste und, gleich den folgenden, unerläßliche Forderung an den (dem Philosophen, eben weil der Leser selbst einer ist) ungeneigten Leser ausgesprochen.

Die zweite Forderung ist diese, daß man vor dem Buche die Einleitung zu demselben lese, obgleich sie nicht mit in dem Buche steht, sondern fünf Jahre früher erschienen ist, unter dem

Titel: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: eine philosophische Abhandlung.“ — Ohne Bekanntschaft mit dieser Einleitung und Propädeutik ist das eigentliche Verständniß gegenwärtiger Schrift ganz und gar nicht möglich, und der Inhalt jener Abhandlung wird hier überall so vorausgesetzt, als stände sie mit im Buche. Uebrigens würde sie, wenn sie diesem nicht schon um mehrere Jahre vorangegangen wäre, doch wohl nicht eigentlich als Einleitung ihm vorstehen, sondern dem ersten Buch einverleibt seyn, welches jetzt, indem das in der Abhandlung Gesagte ihm fehlt, eine gewisse Unvollkommenheit schon durch diese Lücken zeigt, welche es immer durch Berufen auf jene Abhandlung ausfüllen muß. Indessen war mein Widerwille, mich selbst abzuschreiben, oder das schon einmal zur Genüge Gesagte mühsälig unter andern Worten nochmals vorzubringen, so groß, daß ich diesen Weg vorzog, ungeachtet ich sogar jetzt dem Inhalt jener Abhandlung eine etwas bessere Darstellung geben könnte, zumal indem ich sie von manchen, aus meiner damaligen zu großen Befangenheit in der Kantischen Philosophie herrührenden Begriffen reinigte, als da sind: Kategorien, äußerer und innerer Sinn u. dgl. Indessen stehen auch dort jene Begriffe nur noch weil ich mich bis dahin nie eigentlich tief mit ihnen eingelassen hatte, daher nur als Nebenwerk und ganz außer Berührung mit der Hauptsache, weshalb denn auch die Berichtigung solcher Stellen jener Abhandlung, durch die Bekanntschaft mit gegenwärtiger Schrift, sich in den Gedanken des Lesers ganz von selbst machen wird. — Aber allein wenn man durch jene Abhandlung vollständig erkannt hat, was der Satz vom Grunde sei und bedeute, worauf und worauf nicht sich seine Gültigkeit erstrecke, und daß nicht vor allen Dingen jener Satz, und erst in Folge und Gemäßheit desselben, gleichsam als sein Korrolarium, die ganze Welt sei; sondern er vielmehr nichts

Digitized by Google

weiter ist, als die Form, in der das stets durch das Subjekt bedingte Objekt, welcher Art es auch sei, überall erkannt wird, sofern das Subjekt ein erkennendes Individuum ist: nur dann wird es möglich seyn, auf die hier zuerst versuchte, von allen bisherigen völlig abweichende Methode des Philosophirens einzugehen.

Allein der selbe Widerwille, mich selbst wörtlich abzuschreiben, oder aber auch mit anderen und schlechteren Worten, nachdem ich mir die besseren selbst vorweggenommen, zum zweiten Male ganz das Selbe zu sagen, hat noch eine zweite Lücke im ersten Buche dieser Schrift veranlaßt, indem ich alles Dasjenige weggelassen habe, was im ersten Kapitel meiner Abhandlung „Ueber das Sehen und die Farben" steht und sonst hier wörtlich seine Stelle gefunden hätte. Also auch die Bekanntschaft mit dieser frühern kleinen Schrift wird hier vorausgesetzt.

Die dritte an den Leser zu machende Forderung endlich könnte sogar stillschweigend vorausgesetzt werden: denn es ist keine andere, als die der Bekanntschaft mit der wichtigsten Erscheinung, welche seit zwei Jahrtausenden in der Philosophie hervorgetreten ist und uns so nahe liegt: ich meyne die Hauptschriften Kant's. Die Wirkung, welche sie in dem Geiste, zu welchem sie wirklich reden, hervorbringen, finde ich in der That, wie wohl schon sonst gesagt worden, der Staaroperation am Blinden gar sehr zu vergleichen: und wenn wir das Gleichniß fortsetzen wollen, so ist mein Zweck dadurch zu bezeichnen, daß ich Denen, an welchen jene Operation gelungen ist, eine Staarbrille habe in die Hand geben wollen, zu deren Gebrauch also jene Operation selbst die nothwendigste Bedingung ist. — So sehr ich demnach von Dem ausgehe, was der große Kant geleistet hat; so hat dennoch eben das ernstliche Studium seiner Schriften mich bedeutende Fehler in denselben entdecken lassen, welche ich aussondern und als verwerflich darstellen mußte,

Digitized by Google

um das Wahre und Vortreffliche seiner Lehre rein davon und geläutert voraussetzen und anwenden zu können. Um aber nicht meine eigene Darstellung durch häufige Polemik gegen Kant zu unterbrechen und zu verwirren, habe ich diese in einen besondern Anhang gebracht. So sehr nun, dem Gesagten zufolge, meine Schrift die Bekanntschaft mit der Kantischen Philosophie voraussetzt; so sehr setzt sie also auch die Bekanntschaft mit jenem Anhange voraus: daher es in dieser Rücksicht rathsam wäre, den Anhang zuerst zu lesen, um so mehr, als der Inhalt desselben gerade zum ersten Buche gegenwärtiger Schrift genaue Beziehungen hat. Andererseits konnte, der Natur der Sache nach, es nicht vermieden werden, daß nicht auch der Anhang hin und wieder sich auf die Schrift selbst beriefe: daraus nichts anderes folgt, als daß er eben sowohl, als der Haupttheil des Werkes zwei Mal gelesen werden muß.

Kants Philosophie also ist die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntschaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgesetzt wird. — Wenn aber überdies noch der Leser in der Schule des göttlichen Platon geweilt hat; so wird er um so besser vorbereitet und empfänglicher seyn, mich zu hören. Ist er aber gar noch der Wohlthat der Veda's theilhaft geworden, deren uns durch die Upanischaden eröffneter Zugang, in meinen Augen, der größte Vorzug ist, den dieses noch junge Jahrhundert vor den früheren aufzuweisen hat, indem ich vermuthe, daß der Einfluß der Sanskrit-Litteratur nicht weniger tief eingreifen wird, als im 15. Jahrhundert die Wiederbelebung der Griechischen: hat also, sage ich, der Leser auch schon die Weihe uralter Indischer Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen; dann ist er auf das allerbeste bereitet zu hören, was ich ihm vorzutragen habe. Ihn wird es dann nicht, wie manchen Andern fremd, ja feindlich ansprechen; da ich, wenn es nicht zu stolz klänge, behaupten möchte, daß jeder von den ein-

Digitized by Google

zelnen und abgerissenen Aussprüchen, welche die Upanischaden ausmachen, sich als Folgesatz aus dem von mir mitzutheilenden Gedanken ableiten ließe, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieser schon dort zu finden ist.

Aber schon sind die meisten Leser ungeduldig aufgefahren und in den mühsam so lange zurückgehaltenen Vorwurf ausgebrochen, wie ich doch wagen könne, dem Publikum ein Buch unter Forderungen und Bedingungen, von denen die beiden ersten anmaaßend und ganz unbescheiden sind, vorzulegen, und dies zu einer Zeit, wo ein so allgemeiner Reichthum an eigenthümlichen Gedanken ist, daß in Deutschland allein solche jährlich in drei Tausend gehaltreichen, originellen und ganz unentbehrlichen Werken, und außerdem in unzähligen periodischen Schriften, oder gar täglichen Blättern, durch die Druckerpresse zum Gemeingute gemacht werden? zu einer Zeit, wo besonders an ganz originellen und tiefen Philosophen nicht der mindeste Mangel ist; sondern allein in Deutschland deren mehr zugleich leben, als sonst etliche Jahrhunderte hintereinander aufzuweisen hatten? wie man denn, frägt der entrüstete Leser, zu Ende kommen solle, wenn man mit einem Buche so umständlich zu Werke gehen müßte?

Da ich gegen solche Vorwürfe nicht das Mindeste vorzubringen habe, hoffe ich nur auf einigen Dank bei diesen Lesern dafür, daß ich sie bei Zeiten gewarnt habe, damit sie keine Stunde verlieren mit einem Buche, dessen Durchlesung ohne Erfüllung der gemachten Forderungen nicht fruchten könnte und daher ganz zu unterlassen ist, zumal da auch sonst gar Vieles zu wetten, daß es ihnen nicht zusagen kann, daß es vielmehr immer nur paucorum hominum seyn wird und daher

gelassen und bescheiden auf die Wenigen warten muß, deren ungewöhnliche Denkungsart es genießbar fände. Denn, auch abgesehen von den Weitläuftigkeiten und der Anstrengung, die es dem Leser zumuthet, welcher Gebildete dieser Zeit, deren Wissen dem herrlichen Punkte nahe gekommen ist, wo paradox und falsch ganz einerlei sind, könnte es ertragen, fast auf jeder Seite Gedanken zu begegnen, die Dem, was er doch selbst ein für allemal als wahr und ausgemacht festgesetzt hat, geradezu widersprechen? Und dann, wie unangenehm wird Mancher sich getäuscht finden, wenn er hier gar keine Rede antrifft von Dem, was er gerade hier durchaus suchen zu müssen glaubt, weil seine Art zu spekuliren zusammentrifft mit der eines noch lebenden großen Philosophen *), welcher wahrhaft rührende Bücher geschrieben und nur die kleine Schwachheit hat, Alles, was er vor seinem funfzehnten Jahre gelernt und approbirt hat, für angeborne Grundgedanken des menschlichen Geistes zu halten. Wer möchte alles dies ertragen? Daher mein Rath ist, das Buch nur wieder wegzulegen.

Allein ich fürchte selbst so nicht loszukommen. Der bis zur Vorrede, die ihn abweist, gelangte Leser hat das Buch für baares Geld gekauft und frägt, was ihn schadlos hält? — Meine letzte Zuflucht ist jetzt, ihn zu erinnern, daß er ein Buch, auch ohne es gerade zu lesen, doch auf mancherlei Art zu benutzen weiß. Es kann, so gut wie viele andere, eine Lücke seiner Bibliothek ausfüllen, wo es sich, sauber gebunden, gewiß gut ausnehmen wird. Oder auch er kann es seiner gelehrten Freundin auf die Toilette, oder den Theetisch legen. Oder endlich er kann ja, was gewiß das Beste von Allem ist und ich besonders rathe, es recensiren.

---

*) F. H. Jacobi.

Digitized by Google

Und so, nachdem ich mir den Scherz erlaubt, welchem eine Stelle zu gönnen in diesem durchweg zweideutigen Leben kaum irgend ein Blatt zu ernsthaft seyn kann, gebe ich mit innigem Ernst das Buch hin, in der Zuversicht, daß es früh oder spät Diejenigen erreichen wird, an welche es allein gerichtet seyn kann, und übrigens gelassen darin ergeben, daß auch ihm in vollem Maaße das Schicksal werde, welches in jeder Erkenntniß, also um so mehr in der wichtigsten, allezeit der Wahrheit zu Theil ward, der nur ein kurzes Siegesfest beschieden ist, zwischen den beiden langen Zeiträumen, wo sie als paradox verdammt und als trivial geringgeschätzt wird. Auch pflegt das erstere Schicksal ihren Urheber mitzutreffen. — Aber das Leben ist kurz und die Wahrheit wirkt ferne und lebt lange: sagen wir die Wahrheit.

(Geschrieben zu Dresden im August 1818.)

Digitized by Google

Vorrede zur zweiten Auflage.

Nicht den Zeitgenoſſen, nicht den Landsgenoſſen, — der Menſchheit übergebe ich mein nunmehr vollendetes Werk, in der Zuverſicht, daß es nicht ohne Werth für ſie ſeyn wird; ſollte auch dieſer, wie es das Loos des Guten in jeder Art mit ſich bringt, erſt ſpät erkannt werden. Denn nur für ſie, nicht für das vorübereilende, mit ſeinem einſtweiligen Wahn beſchäftigte Geſchlecht, kann es geweſen ſeyn, daß mein Kopf, faſt wider meinen Willen, ein langes Leben hindurch, ſeiner Arbeit unausgeſetzt obgelegen hat. An dem Werth derſelben hat, während der Zeit, auch der Mangel an Theilnahme mich nicht irre machen können; weil ich fortwährend das Falſche, das Schlechte, zuletzt das Abſurde und Unſinnige *) in allgemeiner Bewunderung und Verehrung ſtehen ſah und bedachte, daß wenn Diejenigen, welche das Aechte und Rechte zu erkennen fähig ſind, nicht ſo ſelten wären, daß man einige zwanzig Jahre hindurch vergeblich nach ihnen ſich umſehen kann, Derer, die es hervorzubringen vermögen, nicht ſo wenige ſeyn könnten, daß ihre Werke nachmals eine Ausnahme machen

*) Hegel'ſche Philoſophie.

Digitized by Google

von der Vergänglichkeit irdischer Dinge; wodurch dann die erquickende Aussicht auf die Nachwelt verloren gienge, deren Jeder, der sich ein hohes Ziel gesteckt hat, zu seiner Stärkung bedarf. — Wer eine Sache, die nicht zu materiellem Nutzen führt, ernsthaft nimmt und betreibt, darf auf die Theilnahme der Zeitgenossen nicht rechnen. Wohl aber wird er meistens sehen, daß unterdessen der Schein solcher Sache sich in der Welt geltend macht und seinen Tag genießt: und dies ist in der Ordnung. Denn die Sache selbst muß auch ihrer selbst wegen betrieben werden: sonst kann sie nicht gelingen; weil überall jede Absicht der Einsicht Gefahr droht. Demgemäß hat, wie die Litterargeschichte durchweg bezeugt, jedes Werthvolle, um zur Geltung zu gelangen, viel Zeit gebraucht; zumal wenn es von der belehrenden, nicht von der unterhaltenden Gattung war: und unterdessen glänzte das Falsche. Denn die Sache mit dem Schein der Sache zu vereinigen ist schwer, wo nicht unmöglich. Das eben ist ja der Fluch dieser Welt der Noth und des Bedürfnisses, daß Diesen Alles dienen und fröhnen muß: daher eben ist sie nicht so beschaffen, daß in ihr irgend ein edles und erhabenes Streben, wie das nach Licht und Wahrheit ist, ungehindert gedeihen und seiner selbst wegen daseyn dürfte. Sondern selbst wenn ein Mal ein solches sich hat geltend machen können und dadurch der Begriff davon eingeführt ist; so werden alsbald die materiellen Interessen, die persönlichen Zwecke, auch seiner sich bemächtigen, um ihr Werkzeug, oder ihre Maske daraus zu machen. Demgemäß mußte, nachdem Kant die Philosophie von Neuem zu Ansehen gebracht hatte, auch sie gar bald das Werkzeug der Zwecke werden, der staatlichen von oben, der persönlichen von unten; — wenn auch, genau genommen, nicht sie; doch ihr Doppelgänger, der für sie gilt. Dies darf sogar uns nicht befremden: denn die unglaublich große Mehrzahl der Menschen ist, ihrer Natur zufolge, durchaus keiner andern, als materieller Zwecke fähig, ja,

kann keine andern begreifen. Demnach ist das Streben nach Wahrheit allein ein viel zu hohes und excentrisches, als daß erwartet werden dürfte, daß Alle, daß Viele, ja daß auch nur Einige aufrichtig daran Theil nehmen sollten. Sieht man dennoch ein Mal, wie z. B. eben jetzt in Deutschland, eine auffallende Regsamkeit, ein allgemeines Treiben, Schreiben und Reden in Sachen der Philosophie; so darf man zuversichtlich voraussetzen, daß das wirkliche primum mobile, die versteckte Triebfeder solcher Bewegung, aller feierlichen Mienen und Versicherungen ungeachtet, allein reale, nicht ideale Zwecke sind, daß nämlich persönliche, amtliche, kirchliche, staatliche, kurz, materielle Interessen es sind, die man dabei im Auge hat, und daß folglich bloße Parteizwecke die vielen Federn angeblicher Weltweisen in so starke Bewegung setzen, mithin daß Absichten, nicht Einsichten, der Leitstern dieser Tumultuanten sind; die Wahrheit aber gewiß das Letzte ist, woran dabei gedacht wird. Sie findet keine Parteigänger: vielmehr kann sie, durch ein solches philosophisches Streitgetümmel hindurch, ihren Weg so ruhig und unbeachtet zurücklegen, wie durch die Winternacht des finstersten, im starrsten Kirchenglauben befangenen Jahrhunderts, wo sie etwan nur als Geheimlehre wenigen Adepten mitgetheilt, oder gar dem Pergament allein anvertraut wird. Ja, ich möchte sagen, daß keine Zeit der Philosophie ungünstiger seyn kann, als die, da sie von der einen Seite als Staatsmittel, von der andern als Erwerbsmittel schnöde mißbraucht wird. Oder glaubt man etwan, daß bei solchem Streben und unter solchem Getümmel, so nebenher auch die Wahrheit, auf die es dabei gar nicht abgesehen ist, zu Tage kommen wird? Die Wahrheit ist keine Hure, die sich Denen an den Hals wirft, welche ihrer nicht begehren: vielmehr ist sie eine so spröde Schöne, daß selbst wer ihr Alles opfert noch nicht ihrer Gunst gewiß seyn darf.

Machen nun die Regierungen die Philosophie zum Mittel

Digitized by Google

ihrer Staatszwecke; so sehen andererseits die Gelehrten in philo-
sophischen Professuren ein Gewerbe, das seinen Mann nährt, wie
jedes andere: sie drängen sich also danach, unter Versicherung
ihrer guten Gesinnung, d. h. der Absicht, jenen Zwecken zu die-
nen. Und sie halten Wort: nicht Wahrheit, nicht Klarheit, nicht
Plato, nicht Aristoteles, sondern die Zwecke, denen zu dienen sie
bestellt worden, sind ihr Leitstern und werden sofort auch das
Kriterium des Wahren, des Werthvollen, des zu Beachtenden,
und ihres Gegentheils. Was daher jenen nicht entspricht, und
wäre es das Wichtigste und Außerordentlichste in ihrem Fach,
wird entweder verurtheilt, oder, wo dies bedenklich scheint, durch
grimmüthiges Ignoriren erstickt. Man sehe nur ihren einhelligen
Eifer gegen den Pantheismus: wird irgend ein Tropf glauben,
der gehe aus Ueberzeugung hervor? — Wie sollte auch über-
haupt die zum Brodgewerbe herabgewürdigte Philosophie nicht
in Sophistik ausarten? Eben weil dies unausbleiblich ist und
die Regel „Wess Brod ich ess', dess Lied ich sing'" von jeher ge-
golten hat, war bei den Alten das Geldverdienen mit der Phi-
losophie das Merkmal des Sophisten. — Nun kommt aber noch
hinzu, daß, da in dieser Welt überall nichts als Mittelmäßigkeit
zu erwarten steht, gefordert werden darf und für Geld zu haben
ist, man mit dieser auch hier vorlieb zu nehmen hat. Danach
sehen wir denn, auf allen Deutschen Universitäten, die liebe
Mittelmäßigkeit sich abmühen, die noch gar nicht vorhandene
Philosophie aus eigenen Mitteln zu Stande zu bringen, und
zwar nach vorgeschriebenem Maaß und Ziel; — ein Schauspiel,
über welches zu spotten beinahe grausam wäre.

Während solchermaaßen schon lange die Philosophie durch-
gängig als Mittel dienen mußte, von der einen Seite zu öffent-
lichen, von der andern zu Privatzwecken, bin ich, davon un-
gestört, seit mehr als dreißig Jahren, meinem Gedankenzuge
nachgegangen, eben auch nur weil ich es mußte und nicht anders

Digitized by Google

konnte, aus einem instinktartigen Triebe, der jedoch von der Zuversicht unterstützt wurde, daß was Einer Wahres gedacht und Verborgenes beleuchtet hat, doch auch irgendwann von einem andern denkenden Geiste gefaßt werden, ihn ansprechen, freuen und trösten wird: zu einem solchen redet man, wie die uns Aehnlichen zu uns geredet haben und dadurch unser Trost in dieser Lebensöde geworden sind. Seine Sache treibt man derweilen ihrer selbst wegen und für sich selbst. Nun aber steht es um philosophische Meditationen seltsamerweise so, daß gerade nur Das, was Einer für sich selbst durchdacht und erforscht hat, nachmals auch Andern zu Gute kommt; nicht aber Das, was schon ursprünglich für Andere bestimmt war. Kenntlich ist Jenes zunächst am Charakter durchgängiger Redlichkeit; weil man nicht sich selbst zu täuschen sucht, noch sich selber hohle Nüsse darreicht; wodurch dann alles Sophisticiren und aller Wortkram wegfällt und in Folge hievon jede hingeschriebene Periode für die Mühe sie zu lesen sogleich entschädigt. Dem entsprechend tragen meine Schriften das Gepräge der Redlichkeit und Offenheit so deutlich auf der Stirn, daß sie schon dadurch grell abstechen von denen der drei berühmten Sophisten der nachkantischen Periode: stets findet man mich auf dem Standpunkt der Reflexion, d. i. der vernünftigen Besinnung und redlichen Mittheilung, niemals auf dem der Inspiration, genannt intellektuelle Anschauung, oder auch absolutes Denken, beim rechten Namen jedoch Windbeutelei und Scharlatanerei. — In diesem Geiste also arbeitend und während dessen immerfort das Falsche und Schlechte in allgemeiner Geltung, ja, Windbeutelei*) und Scharlatanerei**) in höchster Verehrung sehend, habe ich längst auf den Beifall meiner Zeitgenossen verzichtet. Es ist unmöglich, daß eine Zeitgenossen-

*) Fichte und Schelling.
**) Hegel.

Digitized by Google

schaft, welche, zwanzig Jahre hindurch, einen Hegel, diesen geistigen Kaliban, als den größten der Philosophen ausgeschrien hat, so laut, daß es in ganz Europa widerhallte, Den, der Das angesehen, nach ihrem Beifall lüstern machen könnte. Sie hat keine Ehrenkränze mehr zu vergeben: ihr Beifall ist prostituirt, und ihr Tadel hat nichts zu bedeuten. Daß es hiemit mein Ernst sei, ist daraus ersichtlich, daß, wenn ich irgend nach dem Beifall meiner Zeitgenossen getrachtet hätte, ich zwanzig Stellen hätte streichen müssen, welche allen Ansichten derselben ganz und gar widersprechen, ja, zum Theil ihnen anstößig seyn müssen. Allein ich würde es mir zum Vergehen anrechnen, jenem Beifall auch nur eine Silbe zum Opfer zu bringen. Mein Leitstern ist ganz ernstlich die Wahrheit gewesen: ihm nachgehend durfte ich nächst nur nach meinem eigenen Beifall trachten, gänzlich abgewendet von einem, in Hinsicht auf alle höheren Geistesbestrebungen, tief gesunkenen Zeitalter und einer, bis auf die Ausnahmen, moralisirten Nationallitteratur, in welcher die Kunst, hohe Worte mit niedriger Gesinnung zu verbinden, ihren Gipfel erreicht hat. Den Fehlern und Schwächen, welche meiner Natur, wie jeder die ihrigen, nothwendig anhängen, kann ich freilich nimmermehr entgehen; aber ich werde sie nicht durch unwürdige Accommodationen vermehren.

Was nunmehr diese zweite Auflage betrifft, so freut es mich vörderst, daß ich nach fünfundzwanzig Jahren nichts zurückzunehmen finde, also meine Grundüberzeugungen sich wenigstens mir selbst bewährt haben. Die Veränderungen im ersten Bande, welcher allein den Text der ersten Auflage enthält, betreffen demnach nirgends das Wesentliche, sondern betreffen theils die Nebendinge, größtentheils aber bestehen sie in meist kurzen, interpolirenden, hin und wieder eingefügten Zusätzen. Bloß die Kritik der Kantischen Philosophie hat bedeutende Berichtigungen und ausführliche Zusätze erhalten; da solche sich hier nicht in ein

Digitized Google

ergänzendes Buch bringen ließen, wie die vier Bücher, welche meine eigene Lehre darstellen, jedes eines, im zweiten Bande, erhalten haben. Bei diesen habe ich letztere Form der Vermehrung und Verbesserung deswegen gewählt, weil die seit ihrer Abfassung verstrichenen fünfundzwanzig Jahre in meiner Darstellungsweise und im Ton des Vortrags eine so merkliche Veränderung herbeigeführt haben, daß es nicht wohl angieng, den Inhalt des zweiten Bandes mit dem des ersten in ein Ganzes zu verschmelzen, als bei welcher Fusion beide zu leiden gehabt haben würden. Ich gebe daher beide Arbeiten gesondert und habe an der früheren Darstellung oft selbst da, wo ich mich jetzt ganz anders ausdrücken würde, nichts geändert; weil ich mich hüten wollte, nicht durch die Krittelei des Alters die Arbeit meiner jüngern Jahre zu verderben. Was in dieser Hinsicht zu berichtigen seyn möchte, wird sich, mit Hülfe des zweiten Bandes, im Geiste des Lesers schon von selbst zurechtstellen. Beide Bände haben, im vollen Sinne des Worts, ein ergänzendes Verhältniß zu einander, sofern nämlich dieses darauf beruht, daß das eine Lebensalter des Menschen, in intellektueller Hinsicht, die Ergänzung des andern ist: daher wird man finden, daß nicht bloß jeder Band Das enthält, was der andere nicht hat, sondern auch, daß die Vorzüge des einen gerade in Dem bestehen, was dem andern abgeht. Wenn demnach die erste Hälfte meines Werkes vor der zweiten Das voraus hat, was nur das Feuer der Jugend und die Energie der ersten Konception verleihen kann; so wird dagegen diese jene übertreffen durch die Reife und vollständige Durcharbeitung der Gedanken, welche allein den Früchten eines langen Lebenslaufes und seines Fleißes zu Theil wird. Denn, als ich die Kraft hatte, den Grundgedanken meines Systems ursprünglich zu erfassen, ihn sofort in seine vier Verzweigungen zu verfolgen, von ihnen auf die Einheit ihres Stammes zurückzugehen und dann das Ganze deutlich darzustellen; da konnte ich noch nicht im

Digitized by Google

Stande seyn, alle Theile des Systems, mit der Vollständigkeit, Gründlichkeit und Ausführlichkeit durchzuarbeiten, die nur durch eine vieljährige Meditation desselben erlangt werden, als welche erfordert ist, um es an unzähligen Thatsachen zu prüfen und zu erläutern, es durch die verschiedenartigsten Belege zu stützen, es von allen Seiten hell zu beleuchten, die verschiedenen Gesichtspunkte danach kühn in Kontrast zu stellen, die mannigfaltigen Materien rein zu sondern und wohlgeordnet darzulegen. Daher, wenngleich es dem Leser allerdings angenehmer seyn müßte, mein ganzes Werk aus Einem Gusse zu haben, statt daß es jetzt aus zwei Hälften besteht, welche beim Gebrauch aneinander zu bringen sind; so wolle er bedenken, daß dazu erfordert gewesen wäre, daß ich in Einem Lebensalter geleistet hätte, was nur in zweien möglich ist, indem ich dazu in Einem Lebensalter hätte die Eigenschaften besitzen müssen, welche die Natur an zwei ganz verschiedene vertheilt hat. Demnach ist die Nothwendigkeit, mein Werk in zwei einander ergänzenden Hälften zu liefern, der zu vergleichen, in Folge welcher man ein achromatisches Objektivglas, weil es aus Einem Stücke zu verfertigen unmöglich ist, dadurch zu Stande bringt, daß man es aus einem Konverglase von Flintglas und einem Konkavglase von Krownglas zusammensetzt, deren vereinigte Wirkung allererst das Beabsichtigte leistet. Andererseits jedoch wird der Leser, für die Unbequemlichkeit zwei Bände zugleich zu gebrauchen, einige Entschädigung finden in der Abwechselung und Erholung, welche die Behandlung des selben Gegenstandes, vom selben Kopfe, im selben Geist, aber in sehr verschiedenen Jahren, mit sich bringt. Inzwischen ist es für Den, welcher mit meiner Philosophie noch nicht bekannt ist, durchaus rathsam, zuvörderst den ersten Band, ohne Hinzuziehung der Ergänzungen, durchzulesen und diese erst bei einer zweiten Lektüre zu benutzen; weil es ihm sonst zu schwer seyn würde, das System in seinem Zusammenhange zu fassen, als in welchem es allein

Digitized by Google

der erſte Band darlegt, während im zweiten die Hauptlehren einzeln ausführlicher begründet und vollſtändig entwickelt werden. Selbſt wer zu einer zweiten Durchleſung des erſten Bandes ſich nicht entſchließen ſollte, wird beſſer thun, den zweiten erſt nach demſelben und für ſich durchzuleſen, in der geraden Folge ſeiner Kapitel, als welche allerdings in einem, wiewohl loſeren Zuſammenhang mit einander ſtehen, deſſen Lücken ihm die Erinnerung des erſten Bandes, wenn er ihn wohl gefaßt hat, vollkommen ausfüllen wird: zudem findet er überall die Zurückweiſung auf die betreffenden Stellen des erſten Bandes, in welchem ich, zu dieſem Behuf, die in der erſten Auflage durch bloße Trennungslinien bezeichneten Abſchnitte in der zweiten mit Paragraphenzahlen verſehen habe. —

Schon in der Vorrede zur erſten Auflage habe ich erklärt, daß meine Philoſophie von der Kantiſchen ausgeht und daher eine gründliche Kenntniß dieſer vorausſetzt: ich wiederhole es hier. Denn Kants Lehre bringt in jedem Kopf, der ſie gefaßt hat, eine fundamentale Veränderung hervor, die ſo groß iſt, daß ſie für eine geiſtige Wiedergeburt gelten kann. Sie allein nämlich vermag, den ihm angeborenen, von der urſprünglichen Beſtimmung des Intellekts herrührenden Realismus wirklich zu beſeitigen, als wozu weder Berkeley noch Malebranche ausreichen; da dieſe zu ſehr im Allgemeinen bleiben, während Kant ins Beſondere geht, und zwar in einer Weiſe, die weder Vorbild noch Nachbild kennt und eine ganz eigenthümliche, man möchte ſagen unmittelbare Wirkung auf den Geiſt hat, in Folge welcher dieſer eine gründliche Enttäuſchung erleidet und fortan alle Dinge in einem andern Lichte erblickt. Erſt hiedurch aber wird er für die poſitiveren Aufſchlüſſe empfänglich, welche ich zu geben habe. Wer hingegen der Kantiſchen Philoſophie ſich nicht bemeiſtert hat, iſt, was ſonſt er auch getrieben haben mag, gleichſam im Stande der Unſchuld, nämlich in demjenigen na-

türlichen und kindlichen Realismus befangen geblieben, in welchem wir Alle geboren sind und der zu allem Möglichen, nur nicht zur Philosophie befähigt. Folglich verhält ein Solcher sich zu jenem Ersteren wie ein Unmündiger zum Mündigen. Daß diese Wahrheit heut zu Tage paradox klingt, welches in den ersten dreißig Jahren nach dem Erscheinen der Vernunftkritik keineswegs der Fall gewesen wäre, kommt daher, daß seitdem ein Geschlecht herangewachsen ist, welches Kanten eigentlich nicht kennt, da hiezu mehr, als eine flüchtige, ungeduldige Lektüre, oder ein Bericht aus zweiter Hand gehört, und Dieses wieder daher, daß dasselbe, in Folge schlechter Anleitung, seine Zeit mit den Philosophemen gewöhnlicher, also unberufener Köpfe, oder gar windbeutelnder Sophisten, die man ihm unverantwortlicher Weise anpries, vergeudet hat. Daher die Verworrenheit in den ersten Begriffen und überhaupt das unsäglich Rohe und Plumpe, welches aus der Hülle der Pretiosität und Prätensiosität, in den eigenen philosophischen Versuchen des so erzogenen Geschlechts, hervorsieht. Aber in einem heillosen Irrthum ist Der befangen, welcher vermeint, er könne Kants Philosophie aus den Darstellungen Anderer davon kennen lernen. Vielmehr muß ich vor dergleichen Relationen, zumal aus neuerer Zeit, ernstlich warnen: und gar in diesen allerletzten Jahren sind mir in Schriften der Hegelianer Darstellungen der Kantischen Philosophie vorgekommen, die wirklich ins Fabelhafte gehen. Wie sollten auch die schon in frischer Jugend durch den Unsinn der Hegelei verrenkten und verdorbenen Köpfe noch fähig seyn, Kants tiefsinnigen Untersuchungen zu folgen? Sie sind früh gewöhnt, den hohlsten Wortkram für philosophische Gedanken, die armsäligsten Sophismen für Scharfsinn, und läppischen Aberwitz für Dialektik zu halten, und durch das Aufnehmen rasender Wortzusammenstellungen, bei denen etwas zu denken der Geist sich vergeblich martert und erschöpft, sind ihre Köpfe

desorganisirt. Für sie gehört keine Kritik der Vernunft, für sie keine Philosophie: für sie gehört eine medicina mentis, zunächst als Kathartikon etwan un petit cours de sensecommunologie, und dann muß man weiter sehen, ob bei ihnen noch jemals von Philosophie die Rede seyn kann. — Die Kantische Lehre also wird man vergeblich irgend wo anders suchen, als in Kants eigenen Werken: diese aber sind durchweg belehrend, selbst da wo er irrt, selbst da wo er fehlt. In Folge seiner Originalität gilt von ihm im höchsten Grade was eigentlich von allen ächten Philosophen gilt: nur aus ihren eigenen Schriften lernt man sie kennen; nicht aus den Berichten Anderer. Denn die Gedanken jener außerordentlichen Geister können die Filtration durch den gewöhnlichen Kopf hindurch nicht vertragen. Geboren hinter den breiten, hohen, schön gewölbten Stirnen, unter welchen strahlende Augen hervorleuchten, kommen sie, wenn versetzt in die enge Behausung und niedrige Bedachung der engen, gedrückten, dickwändigen Schädel, aus welchen stumpfe, auf persönliche Zwecke gerichtete Blicke hervorspähen, um alle Kraft und alles Leben, und sehen sich selber nicht mehr ähnlich. Ja, man kann sagen, diese Art Köpfe wirken wie uneben Spiegel, in denen Alles sich verrenkt, verzerrt, das Ebenmaaß seiner Schönheit verliert und eine Fratze darstellt. Nur von ihren Urhebern selbst kann man die philosophischen Gedanken empfangen: daher hat wer sich zur Philosophie getrieben fühlt, die unsterblichen Lehrer derselben im stillen Heiligthum ihrer Werke selbst aufzusuchen. Die Hauptkapitel eines jeden dieser ächten Philosophen werden in ihre Lehren hundert Mal mehr Einsicht verschaffen, als die schleppenden und schielenden Relationen darüber, welche Alltagsköpfe zu Stande bringen, die noch zudem meistens tief befangen sind in der jedesmaligen Modephilosophie, oder ihrer eigenen Herzensmeinung. Aber es ist zum Erstaunen, wie entschieden das Publikum vorzugsweise nach jenen Darstellungen aus zwei-

Digitized by Google

ter Hand greift. Hiebei scheint in der That die Wahlverwandschaft zu wirken, vermöge welcher die gemeine Natur zu ihres Gleichen gezogen wird und demnach sogar was ein großer Geist gesagt hat lieber von ihres Gleichen vernehmen will. Vielleicht beruht Dies auf dem selben Princip mit dem System des wechselseitigen Unterrichts, nach welchem Kinder am besten von ihres Gleichen lernen.

Jetzt noch ein Wort für die Philosophieprofessoren. — Die Sagacität, den richtigen und feinen Takt, womit sie meine Philosophie, gleich bei ihrem Auftreten, als etwas ihren eigenen Bestrebungen ganz Heterogenes, wohl gar Gefährliches, oder, populär zu reden, etwas das nicht in ihren Kram paßt, erkannt haben, so wie die sichere und scharfsinnige Politik, vermöge derer sie das ihr gegenüber allein richtige Verfahren sogleich herausfanden, die vollkommene Einmüthigkeit, mit der sie dasselbe in Anwendung brachten, endlich die Beharrlichkeit mit welcher sie ihm treu geblieben sind, — habe ich von jeher bewundern müssen. Dieses Verfahren, welches nebenbei sich auch durch die überaus leichte Ausführbarkeit empfiehlt, besteht bekanntlich im gänzlichen Ignoriren und dadurch im Sekretiren, — nach Goethe's malitiösem Ausdruck, welcher eigentlich das Unterschlagen des Wichtigen und Bedeutenden besagt. Die Wirksamkeit dieses stillen Mittels wird erhöht durch den Kornbantenlärm, mit welchem die Geburt der Geisteskinder der Einverstandenen gegenseitig gefeiert wird, und welcher das Publikum nöthigt hinzusehen und die wichtigen Mienen gewahr zu werden, mit welchen man sich darüber begrüßt. Wer könnte das Zweckmäßige dieses Verfahrens verkennen? Ist doch gegen den Grundsatz primum vivere, deinde philosophari nichts einzuwen-

Digitized by Google

den. Die Herren wollen leben und zwar von der Philoſophie leben: an dieſe ſind ſie, mit Weib und Kind, gewieſen, und haben, trotz dem povera e nuda vai filoſofia des Petrarka, es darauf gewagt. Nun iſt aber meine Philoſophie ganz und gar nicht darauf eingerichtet, daß man von ihr leben könnte. Es fehlt ihr dazu an den erſten, für eine wohlbeſoldete Kathederphiloſophie unerläßlichen Requiſiten, zunächſt gänzlich an einer ſpekulativen Theologie, welche doch gerade — dem leidigen Kant mit ſeiner Vernunftkritik zum Trotz — das Hauptthema aller Philoſophie ſeyn ſoll und muß, wenn gleich dieſe dadurch die Aufgabe erhält, immerfort von dem zu reden, wovon ſie ſchlechterdings nichts wiſſen kann; ja, die meinige ſtatuirt nicht ein Mal die von den Philoſophieprofeſſoren ſo klug erſonnene und ihnen unentbehrlich gewordene Fabel von einer unmittelbar und abſolut erkennenden, anſchauenden, oder vernehmenden Vernunft, die man nur gleich Anfangs ſeinen Leſern aufzubinden braucht, um nachher in das von Kant unſerer Erkenntniß gänzlich und auf immer abgeſperrte Gebiet jenſeit der Möglichkeit aller Erfahrung, auf die bequemſte Weiſe von der Welt, gleichſam mit vier Pferden einzufahren, woſelbſt man ſodann gerade die Grunddogmen des modernen, judaiſirenden, optimiſtiſchen Chriſtenthums unmittelbar offenbart und auf das ſchönſte zurechtgelegt vorfindet. Was nun, in aller Welt, geht meine, dieſer weſentlichen Requiſiten ermangelnde, rückſichtsloſe und nahrungsloſe, grübleriſche Philoſophie, — welche zu ihrem Nordſtern ganz allein die Wahrheit, die nackte, unbelohnte, unbefreundete, oft verfolgte Wahrheit hat und, ohne rechts oder links zu blicken, gerade auf dieſe zuſteuert, — jene alma mater, die gute, nahrhafte Univerſitätsphiloſophie an, welche, mit hundert Abſichten und tauſend Rückſichten belaſtet, behutſam ihres Weges daherlavirt kommt, indem ſie allezeit die Furcht des Herrn, den Willen des Miniſteriums, die Satzungen der Landeskirche, die

Digitized by Google

Wünsche des Verlegers, den Zuspruch der Studenten, die gute Freundschaft der Kollegen, den Gang der Tagespolitik, die momentane Richtung des Publikums und was noch Alles vor Augen hat? Oder was hat mein stilles, ernstes Forschen nach Wahrheit gemein mit dem gellenden Schulgezänke der Katheder und Bänke, dessen innerste Triebfedern stets persönliche Zwecke sind? Vielmehr sind beide Arten der Philosophie sich von Grund aus heterogen. Darum auch giebt es mit mir keinen Kompromiß und keine Kameradschaft, und findet bei mir Keiner seine Rechnung, als etwan Der, welcher nichts, als die Wahrheit suchte; also keine der philosophischen Parteien des Tages: denn sie alle verfolgen ihre Absichten; ich aber habe bloße Einsichten zu bieten, die zu keiner von jenen passen, weil sie eben nach keiner gemodelt sind. Damit aber meine Philosophie selbst kathederfähig würde, müßten erst ganz andere Zeiten heraufgezogen seyn. — Das wäre also etwas Schönes, wenn so eine Philosophie, von der man gar nicht leben kann, Luft und Licht, wohl gar allgemeine Beachtung gewönne! Mithin war Dies zu verhüten und mußten dagegen Alle für Einen Mann stehen. Beim Bestreiten und Widerlegen aber hat man nicht so leichtes Spiel: auch ist Dies schon darum ein mißliches Mittel, weil es die Aufmerksamkeit des Publikums auf die Sache hinlenkt und diesem das Lesen meiner Schriften den Geschmack an den Lukubrationen der Philosophieprofessoren verderben könnte. Denn wer den Ernst gekostet hat, dem wird der Spaaß, zumal von der langweiligen Art, nicht mehr munden. Demnach also ist das so einmüthig ergriffene schweigende System das allein richtige, und kann ich nur rathen, dabei zu bleiben und damit fortzufahren, so lange es geht, so lange nämlich bis einst aus dem Ignoriren die Ignoranz abgeleitet wird: dann wird es zum Einlenken gerade noch Zeit seyn. Unterweilen bleibt ja doch Jedem unbenommen, sich hier und da ein Federchen zu eigenem Gebrauch auszurupfen,

Digitized by Google

da zu Hause der Ueberfluß an Gedanken nicht sehr drückend zu seyn pflegt. So kann denn das Ignorir- und Schweigesystem noch eine gute Weile vorhalten, wenigstens die Spanne Zeit, die ich noch zu leben haben mag; womit schon viel gewonnen ist. Wenn auch dazwischen hie und da eine indiskrete Stimme sich hat vernehmen lassen, so wird sie doch bald übertäubt vom lauten Vortrag der Professoren, welche das Publikum von ganz andern Dingen, mit wichtiger Miene, zu unterhalten wissen. Ich rathe jedoch, auf die Einmüthigkeit des Verfahrens etwas strenger zu halten und besonders die jungen Leute zu überwachen, als welche bisweilen schrecklich indiskret sind. Denn selbst so kann ich doch nicht verbürgen, daß das belobte Verfahren für immer vorhalten wird, und kann für den endlichen Ausgang nicht einstehen. Es ist nämlich eine eigene Sache um die Lenkung des im Ganzen guten und folgsamen Publikums. Wenn wir auch so ziemlich zu allen Zeiten die Gorgiasse und Hippiasse oben auf sehen, das Absurde in der Regel kulminirt und es unmöglich scheint, daß durch den Chorus der Bethörer und Bethörten die Stimme des Einzelnen je durchdränge; — so bleibt dennoch jederzeit den ächten Werken eine ganz eigenthümliche, stille, langsame, mächtige Wirkung, und wie durch ein Wunder sieht man sie endlich aus dem Getümmel sich erheben, gleich einem Aerostaten, der aus dem dicken Dunstkreise dieses Erdenraums in reinere Regionen emporschwebt, wo er, ein Mal angekommen, stehen bleibt, und Keiner mehr ihn herabzuziehen vermag.

Geschrieben in Frankfurt a. M. im Februar 1844.

Digitized by Google

Vorrede zur dritten Auflage.

Das Wahre und Aechte würde leichter in der Welt Raum gewinnen, wenn nicht Die, welche unfähig sind, es hervorzubringen, zugleich verschworen wären, es nicht aufkommen zu lassen. Dieser Umstand hat schon Manches, das der Welt zu Gute kommen sollte, gehemmt und verzögert, wo nicht gar erstickt. Für mich ist seine Folge gewesen, daß, obwohl ich erst dreißig Jahre zählte, als die erste Auflage dieses Werkes erschien, ich diese dritte nicht früher, als im zweiundsiebenzigsten erlebe. Darüber jedoch finde ich Trost in Petrarka's Worten: si quis, tota die currens, pervenit ad vesperam, satis est (de vera sapientia, p. 140). Bin ich zuletzt doch auch angelangt und habe die Befriedigung, am Ende meiner Laufbahn den Anfang meiner Wirksamkeit zu sehen, unter der Hoffnung, daß sie, einer alten Regel gemäß, in dem Verhältniß lange dauern wird, als sie spät angefangen hat. —

Der Leser wird in dieser dritten Auflage nichts von Dem vermissen, was die zweite enthält, wohl aber beträchtlich mehr erhalten, indem sie, vermöge der ihr gegebenen Zusätze, bei gleichem Druck, 136 Seiten mehr hat, als die zweite.

Digitized by Google

Sieben Jahre nach dem Erſcheinen der zweiten Auflage habe ich zwei Bände „Parerga und Paralipomena“ herausgegeben. Das unter letzterem Namen Begriffene beſteht in Zuſätzen zur ſyſtematiſchen Darſtellung meiner Philoſophie und würde ſeine richtige Stelle in dieſen Bänden gefunden haben: allein ich mußte es damals unterbringen wo ich konnte, da es ſehr zweifelhaft war, ob ich dieſe dritte Auflage erleben würde. Man findet es im zweiten Bande beſagter Parerga und wird es an den Ueberſchriften der Kapitel leicht erkennen.

Frankfurt a. M. im September 1859.

Digitized by Google

Erſtes Buch.

Der Welt als Vorſtellung

erſte Betrachtung:

Die Vorſtellung unterworfen dem Satze vom Grunde:
das Objekt der Erfahrung und Wiſſenſchaft.

Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!

Jean-Jacques Rousseau.

Digitized by Google

Digitized by Google

§. 1.

„Die Welt ist meine Vorstellung:" — dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflektirte abstrakte Bewußtsein bringen kann: und thut er dies wirklich; so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiß, daß er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; daß die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist. — Wenn irgend eine Wahrheit a priori ausgesprochen werden kann, so ist es diese: denn sie ist die Aussage derjenigen Form aller möglichen und erdenklichen Erfahrung, welche allgemeiner, als alle andern, als Zeit, Raum und Kausalität ist: denn alle diese setzen jene eben schon voraus, und wenn jede dieser Formen, welche alle wir als so viele besondere Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkannt haben, nur für eine besondere Klasse von Vorstellungen gilt; so ist dagegen das Zerfallen in Objekt und Subjekt die gemeinsame Form aller jener Klassen, ist diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstrakt oder intuitiv, rein oder empirisch, nur überhaupt möglich und denkbar ist. Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, daß Alles, was für die Erkenntniß da ist, also diese ganze Welt,

Digitized by Google

nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit Einem Wort, Vorstellung. Natürlich gilt Dieses, wie von der Gegenwart, so auch von jeder Vergangenheit und jeder Zukunft, vom Fernsten, wie vom Nahen: denn es gilt von Zeit und Raum selbst, in welchen allein sich dieses alles unterscheidet. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtseyn durch das Subjekt behaftet, und ist nur für das Subjekt da. Die Welt ist Vorstellung.

Neu ist diese Wahrheit keineswegs. Sie lag schon in den skeptischen Betrachtungen, von welchen Kartesius ausging. Berkeley aber war der erste, welcher sie entschieden aussprach: er hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst um die Philosophie erworben, wenn gleich das Uebrige seiner Lehren nicht bestehen kann. Kants erster Fehler war die Vernachlässigung dieses Satzes, wie im Anhange ausgeführt ist. — Wie früh hingegen diese Grundwahrheit von den Weisen Indiens erkannt worden ist, indem sie als der Fundamentalsatz der dem Vyasa zugeschriebenen Vedantaphilosophie auftritt, bezeugt W. Jones, in der letzten seiner Abhandlungen: on the philosophy of the Asiatics; Asiatic researches, Vol. IV, p. 164: the fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms *). Diese Worte drücken das Zusammenbestehn der empirischen Realität mit der transscendentalen Idealität hinlänglich aus.

Also nur von der angegebenen Seite, nur sofern sie Vorstellung ist, betrachten wir die Welt in diesem ersten Buche. Daß

---

*) Das Grundbogma der Vedantaschule bestand nicht im Ableugnen des Daseyns der Materie, d. h. der Solidität, Undurchdringlichkeit und Ausdehnung (welche zu leugnen Wahnsinn wäre), sondern in der Berichtigung des gewöhnlichen Begriffs derselben, durch die Behauptung, daß sie kein von der erkennenden Auffassung unabhängiges Daseyn habe; indem Daseyn und Wahrnehmbarkeit Wechselbegriffe seien.

jedoch dieſe Betrachtung, ihrer Wahrheit unbeſchadet, eine einſeitige, folglich durch irgend eine willkürliche Abſtraktion hervorgerufen iſt, kündigt Jedem das innere Widerſtreben an, mit welchem er die Welt als ſeine bloße Vorſtellung annimmt; welcher Annahme er ſich andererſeits doch nimmermehr entziehen kann. Die Einſeitigkeit dieſer Betrachtung aber wird das folgende Buch ergänzen, durch eine Wahrheit, welche nicht ſo unmittelbar gewiß iſt, wie die, von der wir hier ausgehen; ſondern zu welcher nur tiefere Forſchung, ſchwierigere Abſtraktion, Trennung des Verſchiedenen und Vereinigung des Identiſchen führen kann, — durch eine Wahrheit, welche ſehr ernſt und Jedem, wo nicht furchtbar, doch bedenklich ſeyn muß, nämlich dieſe, daß eben auch er ſagen kann und ſagen muß: „die Welt iſt mein Wille.“ —

Bis dahin aber, alſo in dieſem erſten Buch, iſt es nöthig, unverwandt diejenige Seite der Welt zu betrachten, von welcher wir ausgehen, die Seite der Erkennbarkeit, und demnach, ohne Widerſtreben, alle irgend vorhandenen Objekte, ja ſogar den eigenen Leib (wie wir bald näher erörtern werden) nur als Vorſtellung zu betrachten, bloße Vorſtellung zu nennen. Das, wovon hierbei abſtrahirt wird, iſt, wie ſpäter hoffentlich Jedem gewiß ſeyn wird, immer nur der Wille, als welcher allein die andere Seite der Welt ausmacht: denn dieſe iſt, wie einerſeits durch und durch Vorſtellung, ſo andererſeits durch und durch Wille. Eine Realität aber, die keines von dieſen Beiden wäre, ſondern ein Objekt an ſich (zu welcher auch Kants Ding an ſich ihm leider unter den Händen ausgeartet iſt), iſt ein erträumtes Unding und deſſen Annahme ein Irrlicht in der Philoſophie.

§. 2.

Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, iſt das Subjekt. Es iſt ſonach der Träger der Welt, die durchgängige, ſtets vorausgeſetzte Bedingung alles Erſcheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt iſt, was nur immer da iſt. Als dieſes Subjekt findet Jeder ſich ſelbſt, jedoch nur ſofern er erkennt, nicht ſofern er Objekt der Erkenntniß iſt. Objekt iſt aber ſchon ſein Leib, welchen ſelbſt wir daher, von dieſem Standpunkt aus, Vorſtellung nennen. Denn der Leib iſt Objekt unter Ob-

jekten und den Geſetzen der Objekte unterworfen, obwohl er unmittelbares Objekt iſt *). Er liegt, wie alle Objekte der Anſchauung, in den Formen alles Erkennens, in Zeit und Raum, durch welche die Vielheit iſt. Das Subjekt aber, das Erkennende, nie Erkannte, liegt auch nicht in dieſen Formen, von denen ſelbſt es vielmehr immer ſchon vorausgeſetzt wird: ihm kommt alſo weder Vielheit, noch deren Gegenſatz, Einheit, zu. Wir erkennen es nimmer, ſondern es eben iſt es, das erkennt, wo nur erkannt wird.

Die Welt als Vorſtellung alſo, in welcher Hinſicht allein wir ſie hier betrachten, hat zwei weſentliche, nothwendige und untrennbare Hälften. Die eine iſt das Objekt: deſſen Form iſt Raum und Zeit, durch dieſe die Vielheit. Die andere Hälfte aber, das Subjekt, liegt nicht in Raum und Zeit: denn ſie iſt ganz und ungetheilt in jedem vorſtellenden Weſen; daher ein einziges von dieſen, eben ſo vollſtändig, als die vorhandenen Millionen, mit dem Objekt die Welt als Vorſtellung ergänzt: verſchwände aber auch jenes einzige; ſo wäre die Welt als Vorſtellung nicht mehr. Dieſe Hälften ſind daher unzertrennlich, ſelbſt für den Gedanken: denn jede von beiden hat nur durch und für die andere Bedeutung und Daſeyn, iſt mit ihr da und verſchwindet mit ihr. Sie begränzen ſich unmittelbar: wo das Objekt anfängt, hört das Subjekt auf. Die Gemeinſchaftlichkeit dieſer Gränze zeigt ſich eben darin, daß die weſentlichen und daher allgemeinen Formen alles Objekts, welche Zeit, Raum und Kauſalität ſind, auch ohne die Erkenntniß des Objekts ſelbſt, vom Subjekt ausgehend gefunden und vollſtändig erkannt werden können, d. h. in Kants Sprache, a priori in unſerm Bewußtſeyn liegen. Dieſes entdeckt zu haben, iſt ein Hauptverdienſt Kants und ein ſehr großes. Ich behaupte nun überdies, daß der Satz vom Grunde der gemeinſchaftliche Ausdruck für alle dieſe uns a priori bewußten Formen des Objekts iſt, und daß daher Alles, was wir rein a priori wiſſen, nichts iſt, als eben der Inhalt jenes Satzes und was aus dieſem folgt, in ihm alſo eigentlich unſere ganze a priori gewiſſe Erkenntniß ausgeſprochen iſt. In meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde habe ich ausführlich gezeigt, wie jedes irgend

*) Ueber den Satz vom Grunde, 2. Aufl., §. 22.

Digitized by Google

mögliche Objekt demselben unterworfen ist, d. h. in einer nothwendigen Beziehung zu andern Objekten steht, einerseits als bestimmt, andererseits als bestimmend: dies geht so weit, daß das ganze Daseyn aller Objekte, sofern sie Objekte, Vorstellungen und nichts anderes sind, ganz und gar zurückläuft auf jene ihre nothwendige Beziehung zu einander, nur in solcher besteht, also gänzlich relativ ist: wovon bald ein Mehreres. Ich habe ferner gezeigt, daß, gemäß den Klassen, in welche die Objekte ihrer Möglichkeit nach zerfallen, jene nothwendige Beziehung, welche der Satz vom Grunde im Allgemeinen ausdrückt, in andern Gestalten erscheint; wodurch wiederum die richtige Eintheilung jener Klassen sich bewährt. Ich setze hier beständig alles dort Gesagte als bekannt und dem Leser gegenwärtig voraus: denn es würde, wenn es nicht dort schon gesagt wäre, hier seine nothwendige Stelle haben.

§. 3.

Der Hauptunterschied zwischen allen unsern Vorstellungen ist der des Intuitiven und Abstrakten. Letzteres macht nur eine Klasse von Vorstellungen aus, die Begriffe: und diese sind auf der Erde allein das Eigenthum des Menschen, dessen ihn von allen Thieren unterscheidende Fähigkeit zu denselben von jeher Vernunft genannt worden ist*). Wir werden weiterhin diese abstrakten Vorstellungen für sich betrachten, zuvörderst aber ausschließlich von der intuitiven Vorstellung reden. Diese nun befaßt die ganze sichtbare Welt, oder die gesammte Erfahrung, nebst den Bedingungen der Möglichkeit derselben. Es ist, wie gesagt, eine sehr wichtige Entdeckung Kants, daß eben diese Bedingungen, diese Formen derselben, d. h. das Allgemeinste in ihrer Wahrnehmung, das allen ihren Erscheinungen auf gleiche Weise Eigene, Zeit und Raum, auch für sich und abgesondert von ihrem Inhalt, nicht nur in abstracto gedacht, sondern auch unmittelbar angeschaut werden kann, und daß diese Anschauung nicht etwan

---

*) Kant allein hat diesen Begriff der Vernunft verwirrt, in welcher Hinsicht ich auf den Anhang verweise, wie auch auf meine „Grundprobleme der Ethik": Grundl. d. Moral, §. 6, S. 148—154, der ersten Auflage.

Digitized by Google

ein durch Wiederholung von der Erfahrung entlehntes Phantasma iſt, ſondern ſo ſehr unabhängig von der Erfahrung, daß vielmehr umgekehrt dieſe als von jener abhängig gedacht werden muß, indem die Eigenſchaften des Raumes und der Zeit, wie ſie die Anſchauung a priori erkennt, für alle mögliche Erfahrung als Geſetze gelten, welchen gemäß dieſe überall ausfallen muß. Dieſerhalb habe ich, in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, Zeit und Raum, ſofern ſie rein und inhaltsleer angeſchaut werden, als eine beſondere und für ſich beſtehende Klaſſe von Vorſtellungen betrachtet. So wichtig nun auch dieſe von Kant entdeckte Beſchaffenheit jener allgemeinen Formen der Anſchauung iſt, daß ſie nämlich für ſich und unabhängig von der Erfahrung anſchaulich und ihrer ganzen Geſetzmäßigkeit nach erkennbar ſind, worauf die Mathematik mit ihrer Unfehlbarkeit beruht; ſo iſt es doch eine nicht minder beachtungswerthe Eigenſchaft derſelben, daß der Satz vom Grunde, der die Erfahrung als Geſetz der Kauſalität und Motivation, und das Denken als Geſetz der Begründung der Urtheile beſtimmt, hier in einer ganz eigenthümlichen Geſtalt auftritt, der ich den Namen Grund des Seyns gegeben habe, und welche in der Zeit die Folge ihrer Momente, und im Raum die Lage ſeiner ſich ins Unendliche wechſelſeitig beſtimmenden Theile iſt.

Wem aus der einleitenden Abhandlung die vollkommene Identität des Inhalts des Satzes vom Grunde, bei aller Verſchiedenheit ſeiner Geſtalten, deutlich geworden iſt, der wird auch überzeugt ſeyn, wie wichtig zur Einſicht in ſein innerſtes Weſen gerade die Erkenntniß der einfachſten ſeiner Geſtaltungen, als ſolcher, iſt, und für dieſe haben wir die Zeit erkannt. Wie in ihr jeder Augenblick nur iſt, ſofern er den vorhergehenden, ſeinen Vater, vertilgt hat, um ſelbſt wieder eben ſo ſchnell vertilgt zu werden; wie Vergangenheit und Zukunft (abgeſehen von den Folgen ihres Inhalts) ſo nichtig als irgend ein Traum ſind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und beſtandloſe Gränze zwiſchen beiden iſt; eben ſo werden wir dieſelbe Nichtigkeit auch in allen andern Geſtalten des Satzes vom Grunde wiedererkennen und einſehen, daß wie die Zeit, ſo auch der Raum, und wie dieſer, ſo auch Alles, was in ihm und der Zeit zugleich iſt, Alles alſo, was aus Urſachen oder Motiven hervorgeht, nur ein relatives

Digitized by Google

Daſeyn hat, nur durch und für ein Anderes, ihm gleichartiges, d. h. wieder nur eben ſo beſtehendes, iſt. Das Weſentliche dieſer Anſicht iſt alt: Herakleitos bejammerte in ihr den ewigen Fluß der Dinge; Platon würdigte ihren Gegenſtand herab, als das immerdar Werdende, aber nie Seiende; Spinoza nannte es bloße Accidenzien der allein ſeienden und bleibenden einzigen Subſtanz; Kant ſetzte das ſo Erkannte als bloße Erſcheinung dem Dinge an ſich entgegen; endlich die uralte Weisheit der Inder ſpricht: „es iſt die Maja, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und ſie eine Welt ſehen läßt, von der man weder ſagen kann, daß ſie ſei, noch auch, daß ſie nicht ſei: denn ſie gleicht dem Traume, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande, welchen der Wanderer von ferne für ein Waſſer hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange anſieht.“ (Dieſe Gleichniſſe finden ſich in unzähligen Stellen der Veden und Puranas wiederholt.) Was Alle dieſe aber meinten und wovon ſie reden, iſt nichts Anderes, als was auch wir jetzt eben betrachten: die Welt als Vorſtellung, unterworfen dem Satze des Grundes.

§. 4.

Wer die Geſtaltung des Satzes vom Grunde, welche in der reinen Zeit als ſolcher erſcheint und auf der alles Zählen und Rechnen beruht, erkannt hat, der hat eben damit auch das ganze Weſen der Zeit erkannt. Sie iſt weiter nichts, als eben jene Geſtaltung des Satzes vom Grunde, und hat keine andere Eigenſchaft. Succeſſion iſt die Geſtalt des Satzes vom Grunde in der Zeit; Succeſſion iſt das ganze Weſen der Zeit. — Wer ferner den Satz vom Grunde, wie er im bloßen rein angeſchauten Raum herrſcht, erkannt hat, der hat eben damit das ganze Weſen des Raumes erſchöpft; da dieſer durch und durch nichts Anderes iſt, als die Möglichkeit der wechſelſeitigen Beſtimmungen ſeiner Theile durch einander, welche Lage heißt. Die ausführliche Betrachtung dieſer und Niederlegung der ſich daraus ergebenden Reſultate in abſtrakte Begriffe, zu bequemerer Anwendung, iſt der Inhalt der ganzen Geometrie. — Eben ſo nun, wer diejenige Geſtaltung des Satzes vom Grunde, welche den Inhalt jener Formen (der

Digitized by Google

Zeit und des Raumes), ihre Wahrnehmbarkeit, d. i. die Materie, beherrſcht, alſo das Geſetz der Kauſalität erkannt hat; der hat eben damit das ganze Weſen der Materie als ſolcher erkannt: denn dieſe iſt durch und durch nichts als Kauſalität, welches Jeder unmittelbar einſieht, ſobald er ſich beſinnt. Ihr Seyn nämlich iſt ihr Wirken: kein anderes Seyn derſelben iſt auch nur zu denken möglich. Nur als wirkend füllt ſie den Raum, füllt ſie die Zeit: ihre Einwirkung auf das unmittelbare Objekt (das ſelbſt Materie iſt) bedingt die Anſchauung, in der ſie allein exiſtirt: die Folge der Einwirkung jedes andern materiellen Objekts auf ein anderes wird nur erkannt, ſofern das letztere jetzt anders als zuvor auf das unmittelbare Objekt einwirkt, beſteht nur darin. Urſach und Wirkung iſt alſo das ganze Weſen der Materie: ihr Seyn iſt ihr Wirken. (Das Nähere hierüber in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21, S. 77.) Höchſt treffend iſt daher im Deutſchen der Inbegriff alles Materiellen Wirklichkeit genannt *), welches Wort viel bezeichnender iſt, als Realität. Das, worauf ſie wirkt, iſt allemal wieder Materie: ihr ganzes Seyn und Weſen beſteht alſo nur in der geſetzmäßigen Veränderung, die ein Theil derſelben im andern hervorbringt, iſt folglich gänzlich relativ, nach einer nur innerhalb ihrer Gränzen geltenden Relation, alſo eben wie die Zeit, eben wie der Raum.

Zeit aber und Raum, jedes für ſich, ſind auch ohne die Materie anſchaulich vorſtellbar; die Materie aber nicht ohne jene. Schon die Form, welche von ihr unzertrennlich iſt, ſetzt den Raum voraus, und ihr Wirken, in welchem ihr ganzes Daſeyn beſteht, betrifft immer eine Veränderung, alſo eine Beſtimmung der Zeit. Aber Zeit und Raum werden nicht bloß jedes für ſich von der Materie vorausgeſetzt; ſondern eine Vereinigung beider macht ihr Weſen aus, eben weil dieſes, wie gezeigt, im Wirken, in der Kauſalität, beſteht. Alle gedenkbaren, unzähligen Erſcheinungen und Zuſtände nämlich könnten im unendlichen Raum, ohne ſich zu beengen, neben einander liegen, oder auch in der unendlichen Zeit, ohne ſich zu ſtören, auf einander folgen; daher dann eine nothwendige Beziehung derſelben auf einander und eine Regel,

*) Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat. *Seneca* epist. 81.

Digitized by Google

welche ſie dieſer gemäß beſtimmte, keineswegs nöthig, ja nicht einmal anwendbar wäre: folglich gäbe es alsdann, bei allem Nebeneinander im Raum und allem Wechſel in der Zeit, ſo lange jede dieſer beiden Formen für ſich, und ohne Zuſammenhang mit der andern ihren Beſtand und Lauf hätte, noch gar keine Kauſalität, und da dieſe das eigentliche Weſen der Materie ausmacht, auch keine Materie. — Nun aber erhält das Geſetz der Kauſalität ſeine Bedeutung und Nothwendigkeit allein dadurch, daß das Weſen der Veränderung nicht im bloßen Wechſel der Zuſtände an ſich, ſondern vielmehr darin beſteht, daß an *demſelben Ort* im Raum jetzt *ein* Zuſtand iſt und darauf ein *anderer*, und zu *einer* und derſelben beſtimmten Zeit *hier* dieſer Zuſtand und *dort* jener: nur dieſe gegenſeitige Beſchränkung der Zeit und des Raums durch einander giebt einer Regel, nach der die Veränderung vorgehen muß, Bedeutung und zugleich Nothwendigkeit. Was durch das Geſetz der Kauſalität beſtimmt wird, iſt alſo nicht die Succeſſion der Zuſtände in der bloßen Zeit, ſondern dieſe Succeſſion in Hinſicht auf einen beſtimmten Raum, und nicht das Daſeyn der Zuſtände an einem beſtimmten Ort, ſondern an dieſem Ort zu einer beſtimmten Zeit. Die Veränderung, d. h. der nach dem Kauſalgeſetz eintretende Wechſel, betrifft alſo jedesmal einen beſtimmten Theil des Raumes und einen beſtimmten Theil der Zeit *zugleich* und im Verein. Demzufolge vereinigt die Kauſalität den Raum mit der Zeit. Wir haben aber gefunden, daß im Wirken, alſo in der Kauſalität, das ganze Weſen der Materie beſteht: folglich müſſen auch in dieſer Raum und Zeit vereinigt ſeyn, d. h. ſie muß die Eigenſchaften der Zeit und die des Raumes, ſo ſehr ſich beide widerſtreiten, zugleich an ſich tragen, und was in jedem von jenen beiden für ſich unmöglich iſt, muß ſie in ſich vereinigen, alſo die beſtandloſe Flucht der Zeit mit dem ſtarren unveränderlichen Beharren des Raumes, die unendliche Theilbarkeit hat ſie von beiden. Dieſem gemäß finden wir durch ſie zuvörderſt das *Zugleichſein* herbeigeführt, welches weder in der bloßen Zeit, die kein Nebeneinander, noch im bloßen Raum, der kein Vor, Nach oder Jetzt kennt, ſeyn konnte. Das *Zugleichſeyn* vieler Zuſtände aber macht eigentlich das Weſen der Wirklichkeit aus: denn durch daſſelbe wird allererſt die *Dauer* möglich, indem nämlich dieſe nur erkennbar iſt an dem Wechſel des mit dem

Dauernden zugleich Vorhandenen: aber auch nur mittelſt des Dauernden im Wechſel erhält dieſer jetzt den Charakter der Veränderung, d. h. des Wandels der Qualität und Form, beim Beharren der Subſtanz, d. i. der Materie*). Im bloßen Raum wäre die Welt ſtarr und unbeweglich: kein Nacheinander, keine Veränderung, kein Wirken: eben mit dem Wirken iſt aber auch die Vorſtellung der Materie aufgehoben. In der bloßen Zeit wiederum wäre alles flüchtig: kein Beharren, kein Nebeneinander und daher kein Zugleich, folglich keine Dauer: alſo wieder auch keine Materie. Erſt durch die Vereinigung von Zeit und Raum erwächſt die Materie, d. i. die Möglichkeit des Zugleichſeyns und dadurch der Dauer, durch dieſe wieder des Beharrens der Subſtanz, bei der Veränderung der Zuſtände**). Im Verein von Zeit und Raum ihr Weſen habend, trägt die Materie durchweg das Gepräge von beiden. Sie beurkundet ihren Urſprung aus dem Raum, theils durch die Form, die von ihr unzertrennlich iſt, beſonders aber (weil der Wechſel allein der Zeit angehört, in dieſer allein und für ſich aber nichts Bleibendes iſt) durch ihr Beharren (Subſtanz), deſſen Gewißheit a priori daher ganz und gar von der des Raumes abzuleiten iſt***): ihren Urſprung aus der Zeit aber offenbart ſie an der Qualität (Accidenz), ohne die ſie nie erſcheint, und welche ſchlechthin immer Kauſalität, Wirken auf andere Materie, alſo Veränderung (ein Zeitbegriff) iſt. Die Geſetzmäßigkeit dieſes Wirkens aber bezieht ſich immer auf Raum und Zeit zugleich und hat eben nur dadurch Bedeutung. Was für ein Zuſtand zu dieſer Zeit an dieſem Ort eintreten muß, iſt die Beſtimmung, auf welche ganz allein die Geſetzgebung der Kauſalität ſich erſtreckt. Auf dieſer Ableitung der Grundbeſtimmungen der Materie aus den uns a priori bewußten Formen unſerer Erkenntniß beruht es, daß wir ihr gewiſſe Eigenſchaften a priori zuerkennen, nämlich Raumerfüllung, d. i. Undurchdring-

*) Daß Materie und Subſtanz Eines ſind, iſt im Anhange ausgeführt.

**) Dies zeigt auch den Grund der Kantiſchen Erklärung der Materie, „daß ſie ſei das Bewegliche im Raum“: denn Bewegung beſteht nur in der Vereinigung von Raum und Zeit.

***) Nicht von der Erkenntniß der Zeit, wie Kant will, welches im Anhange ausgeführt.

Digitized by Google

lichkeit, d. i. Wirksamkeit, sodann Ausdehnung, unendliche Theilbarkeit, Beharrlichkeit, d. h. Unzerstörbarkeit, und endlich Beweglichkeit: hingegen ist die Schwere, ihrer Ausnahmslosigkeit ungeachtet, doch wohl der Erkenntniß a posteriori beizuzählen, obgleich Kant in den „Metaphys. Anfangsgr. d. Naturwiss.", S. 71 (Rosenkranz: Ausg., S. 372) sie als a priori erkennbar aufstellt.

Wie aber das Objekt überhaupt nur für das Subjekt da ist, als dessen Vorstellung; so ist jede besondere Klasse von Vorstellungen nur für eine eben so besondere Bestimmung im Subjekt da, die man ein Erkenntnißvermögen nennt. Das subjektive Korrelat von Zeit und Raum für sich, als leere Formen, hat Kant reine Sinnlichkeit genannt, welcher Ausdruck, weil Kant hier die Bahn brach, beibehalten werden mag; obgleich er nicht recht paßt, da Sinnlichkeit schon Materie voraussetzt. Das subjektive Korrelat der Materie oder der Kausalität, denn beide sind Eines, ist der Verstand, und er ist nichts außerdem. Kausalität erkennen ist seine einzige Funktion, seine alleinige Kraft, und es ist eine große, Vieles umfassende, von mannigfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Aeußerungen. Umgekehrt ist alle Kausalität, also alle Materie, mithin die ganze Wirklichkeit, nur für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande. Die erste, einfachste, stets vorhandene Aeußerung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt: diese ist durchaus Erkenntniß der Ursache aus der Wirkung: daher ist alle Anschauung intellektual. Es könnte dennoch nie zu ihr kommen, wenn nicht irgend eine Wirkung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkte diente. Dieses aber ist die Wirkung auf die thierischen Leiber. Insofern sind diese die unmittelbaren Objekte des Subjekts: die Anschauung aller andern Objekte ist durch sie vermittelt. Die Veränderungen, welche jeder thierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. empfunden, und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letzteren als eines Objekts. Diese Beziehung ist kein Schluß in abstrakten Begriffen, geschieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, sondern unmittelbar, nothwendig und sicher. Sie ist die Erkenntnißweise des reinen Verstandes, ohne welchen es nie zur Anschauung käme; sondern nur ein dumpfes, pflanzenartiges Bewußtseyn der Veränderungen des

Digitized by Goog

unmittelbaren Objekts übrig bliebe, die völlig bedeutungslos auf einander folgten, wenn sie nicht etwan als Schmerz oder Wollust eine Bedeutung für den Willen hätten. Aber wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt dasteht; so verwandelt der Verstand mit einem Schlage, durch seine einzige, einfache Funktion, die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung. Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, ist nicht die Anschauung: es sind bloße Data. Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raume ausgebreitet, der Gestalt nach wechselnd, der Materie nach durch alle Zeit beharrend: denn er vereinigt Raum und Zeit in der Vorstellung Materie, d. i. Wirksamkeit. Diese Welt als Vorstellung ist, wie nur durch den Verstand, auch nur für den Verstand da. Im ersten Kapitel meiner Abhandlung „über das Sehen und die Farben" habe ich bereits auseinandergesetzt, wie aus den Datis, welche die Sinne liefern, der Verstand die Anschauung schafft, wie durch Vergleichung der Eindrücke, welche vom nämlichen Objekt die verschiedenen Sinne erhalten, das Kind die Anschauung erlernt, wie eben nur dieses den Aufschluß über so viele Sinnenphänomene giebt, über das einfache Sehen mit zwei Augen, über das Doppeltsehen beim Schielen, oder bei ungleicher Entfernung hinter einander stehender Gegenstände, die man zugleich ins Auge faßt, und über allen Schein, welcher durch eine plötzliche Veränderung an den Sinneswerkzeugen hervorgebracht wird. Viel ausführlicher und gründlicher jedoch habe ich diesen wichtigen Gegenstand behandelt in der zweiten Auflage der Abhdlg. über den Satz vom Grunde, §. 21. Alles daselbst Gesagte hätte hier seine nothwendige Stelle, müßte also eigentlich hier nochmals gesagt werden: da ich indessen fast so viel Widerwillen habe, mich selbst, als Andere abzuschreiben, auch nicht im Stande bin, es besser, als dort geschehen, darzustellen; so verweise ich darauf, statt es hier zu wiederholen, setze es nun aber auch als bekannt voraus.

Das Sehenlernen der Kinder und operirter Blindgebornen, das einfache Sehen des doppelt, mit zwei Augen, Empfundenen, das Doppeltsehen und Doppelttasten bei der Verrückung der Sinneswerkzeuge aus ihrer gewöhnlichen Lage, die aufrechte Erscheinung der Gegenstände, während ihr Bild im Auge verkehrt steht,

Digitized by Google

das Uebertragen der Farbe, welche bloß eine innere Function, eine polariſche Theilung der Thätigkeit des Auges iſt, auf die äußern Gegenſtände, und endlich auch das Stereoſkop — dies Alles ſind feſte und unwiderlegliche Beweiſe davon, daß alle Anſchauung nicht bloß ſenſual, ſondern intellectual, d. h. reine Verſtandeserkenntniß der Urſache aus der Wirkung iſt, folglich das Geſetz der Kauſalität vorausſetzt, von deſſen Erkenntniß alle Anſchauung, mithin alle Erfahrung, ihrer erſten und ganzen Möglichkeit nach, abhängt, nicht umgekehrt die Erkenntniß des Kauſalgeſetzes von der Erfahrung, welches letztere der Humiſche Skepticismus war, der erſt hiedurch widerlegt iſt. Denn die Unabhängigkeit der Erkenntniß der Kauſalität von aller Erfahrung, d. h. ihre Apriorität, kann allein dargethan werden aus der Abhängigkeit aller Erfahrung von ihr: und dieſes wieder kann allein geſchehen, indem man auf die hier angegebene und an den ſoeben bezeichneten Stellen ausgeführte Art nachweiſt, daß die Erkenntniß der Kauſalität in der Anſchauung überhaupt, in deren Gebiet alle Erfahrung liegt, ſchon enthalten iſt, alſo völlig a priori in Hinſicht auf die Erfahrung beſteht, von ihr als Bedingung vorausgeſetzt wird, nicht ſie vorausſetzt: nicht aber kann daſſelbe dargethan werden auf die von Kant verſuchte und von mir in der Abhandlung über den Satz vom Grunde §. 23 kritiſirte Weiſe.

§. 5.

Man hüte ſich aber vor dem großen Mißverſtändniß, daß, weil die Anſchauung durch die Erkenntniß der Kauſalität vermittelt iſt, deswegen zwiſchen Objekt und Subjekt das Verhältniß von Urſach und Wirkung beſtehe; da vielmehr daſſelbe immer nur zwiſchen unmittelbarem und vermitteltem Objekt, alſo immer nur zwiſchen Objekten Statt findet. Eben auf jener falſchen Vorausſetzung beruht der thörichte Streit über die Realität der Außenwelt, in welchem ſich Dogmatismus und Skepticismus gegenüberſtehen und jener bald als Realismus, bald als Idealismus auftritt. Der Realismus ſetzt das Objekt als Urſach, und deren Wirkung ins Subjekt. Der Fichte'ſche Idealismus macht das Objekt zur Wirkung des Subjekts. Weil nun aber, was nicht

genug eingeſchärft werden kann, zwiſchen Subjekt und Objekt gar kein Verhältniß nach dem Satz vom Grunde Statt findet; ſo konnte auch weder die eine, noch die andere der beiden Behauptungen je bewieſen werden, und der Skepticismus machte auf beide ſiegreiche Angriffe. — Wie nämlich das Geſetz der Kauſalität ſchon, als Bedingung, der Anſchauung und Erfahrung vorhergeht, daher nicht aus dieſen (wie Hume meinte) gelernt ſeyn kann; ſo gehen Objekt und Subjekt, ſchon als erſte Bedingung, aller Erkenntniß, daher auch dem Satz vom Grunde überhaupt, vorher, da dieſer nur die Form alles Objekts, die durchgängige Art und Weiſe ſeiner Erſcheinung iſt; das Objekt aber immer ſchon das Subjekt vorausſetzt: zwiſchen beiden alſo kann kein Verhältniß von Grund und Folge ſeyn. Meine Abhandlung über den Satz vom Grunde ſoll eben dieſes leiſten, daß ſie den Inhalt jenes Satzes als die weſentliche Form alles Objekts, d. h. als die allgemeine Art und Weiſe alles Objektſeyns darſtellt, als etwas, das dem Objekt als ſolchem zukommt: als ſolches aber ſetzt das Objekt überall das Subjekt voraus, als ſein nothwendiges Korrelat: dieſes bleibt alſo immer außerhalb des Gebietes der Gültigkeit des Satzes vom Grunde. Der Streit über die Realität der Außenwelt beruht eben auf jener falſchen Ausdehnung der Gültigkeit des Satzes vom Grunde auch auf das Subjekt, und von dieſem Mißverſtändniſſe ausgehend konnte er ſich ſelbſt nie verſtehen. Einerſeits will der realiſtiſche Dogmatismus, die Vorſtellung als Wirkung des Objekts betrachtend, dieſe beiden, Vorſtellung und Objekt, die eben Eines ſind, trennen und eine von der Vorſtellung ganz verſchiedene Urſache annehmen, ein Objekt an ſich, unabhängig vom Subjekt: etwas völlig Undenkbares: denn eben ſchon als Objekt ſetzt es immer wieder das Subjekt voraus und bleibt daher immer nur deſſen Vorſtellung. Ihm ſtellt der Skepticismus, unter derſelben falſchen Vorausſetzung, entgegen, daß man in der Vorſtellung immer nur die Wirkung habe, nie die Urſache, alſo nie das Seyn, immer nur das Wirken der Objekte kenne; dieſes aber mit jenem vielleicht gar keine Aehnlichkeit haben möchte, ja wohl gar überhaupt ganz fälſchlich angenommen würde, da das Geſetz der Kauſalität erſt aus der Erfahrung angenommen ſei, deren Realität nun wieder darauf beruhen ſoll. — Hierauf nun gehört

Beiden die Belehrung, erſtlich, daß Objekt und Vorſtellung das Selbe ſind; dann, daß das Seyn der anſchaulichen Objekte eben ihr Wirken iſt, daß eben in dieſem des Dinges Wirklichkeit beſteht, und die Forderung des Daſeyns des Objekts außer der Vorſtellung des Subjekts und auch eines Seyns des wirklichen Dinges verſchieden von ſeinem Wirken, gar keinen Sinn hat und ein Widerſpruch iſt; daß daher die Erkenntniß der Wirkungsart eines angeſchauten Objekts eben auch es ſelbſt erſchöpft, ſofern es Objekt, d. h. Vorſtellung iſt, da außerdem für die Erkenntniß nichts an ihm übrig bleibt. Inſofern iſt alſo die angeſchaute Welt in Raum und Zeit, welche ſich als lauter Kauſalität kund giebt, vollkommen real, und iſt durchaus das, wofür ſie ſich giebt, und ſie giebt ſich ganz und ohne Rückhalt, als Vorſtellung, zuſammenhängend nach dem Geſetz der Kauſalität. Dieſes iſt ihre empiriſche Realität. Andererſeits aber iſt alle Kauſalität nur im Verſtande und für den Verſtand, jene ganze wirkliche, d. i. wirkende Welt iſt alſo als ſolche immer durch den Verſtand bedingt und ohne ihn nichts. Aber nicht nur dieſerhalb, ſondern ſchon weil überhaupt kein Objekt ohne Subjekt ſich ohne Widerſpruch denken läßt, müſſen wir dem Dogmatiker, der die Realität der Außenwelt als ihre Unabhängigkeit vom Subjekt erklärt, eine ſolche Realität derſelben ſchlechthin ableugnen. Die ganze Welt der Objekte iſt und bleibt Vorſtellung, und eben deswegen durchaus und in alle Ewigkeit durch das Subjekt bedingt: d. h. ſie hat transſcendentale Idealität. Sie iſt aber dieſerwegen nicht Lüge, noch Schein: ſie giebt ſich als das, was ſie iſt, als Vorſtellung, und zwar als eine Reihe von Vorſtellungen, deren gemeinſchaftliches Band der Satz vom Grunde iſt. Sie iſt als ſolche dem geſunden Verſtande, ſelbſt ihrer innerſten Bedeutung nach, verſtändlich und redet eine ihm vollkommen deutliche Sprache. Bloß dem durch Vernünfteln verſchrobenen Geiſt kann es einfallen, über ihre Realität zu ſtreiten, welches allemal durch unrichtige Anwendung des Satzes vom Grunde geſchieht, der zwar alle Vorſtellungen, welcher Art ſie auch ſeyen, unter einander verbindet, keineswegs aber dieſe mit dem Subjekt, oder mit etwas, das weder Subjekt noch Objekt wäre, ſondern bloß Grund des Objekts; ein Unbegriff, weil nur Objekte Grund ſeyn können und zwar immer wieder von Objekten. — Wenn man dem Ur-

sprung dieser Frage nach der Realität der Außenwelt noch genauer nachforscht, so findet man, daß außer jener falschen Anwendung des Satzes vom Grunde auf Das, was außer seinem Gebiete liegt, noch eine besondere Verwechselung seiner Gestalten hinzukommt, nämlich diejenige Gestalt, die er bloß in Hinsicht auf die Begriffe oder abstrakten Vorstellungen hat, wird auf die anschaulichen Vorstellungen, die realen Objekte, übertragen und ein Grund des Erkennens gefordert von Objekten, die keinen andern als einen Grund des Werdens haben können. Ueber die abstrakten Vorstellungen, die zu Urtheilen verknüpften Begriffe, herrscht der Satz vom Grunde allerdings in der Art, daß jedes derselben seinen Werth, seine Gültigkeit, seine ganze Existenz, hier Wahrheit genannt, einzig und allein hat durch die Beziehung des Urtheils auf etwas außer ihm, seinen Erkenntnißgrund, auf welchen also immer zurückgegangen werden muß. Ueber die realen Objekte hingegen, die anschaulichen Vorstellungen, herrscht der Satz vom Grunde nicht als Satz vom Grund des Erkennens, sondern des Werdens, als Gesetz der Kausalität: jedes derselben hat ihm dadurch, daß es geworden ist, d. h. als Wirkung aus einer Ursache hervorgegangen ist, schon seine Schuld abgetragen: die Forderung eines Erkenntnißgrundes hat hier also keine Gültigkeit und keinen Sinn; sondern gehört einer ganz anderen Klasse von Objekten an. Daher auch erregt die anschauliche Welt, so lange man bei ihr stehen bleibt, im Betrachter weder Skrupel noch Zweifel: es giebt hier weder Irrthum noch Wahrheit; diese sind ins Gebiet des Abstrakten, der Reflexion gebannt. Hier aber liegt für Sinne und Verstand die Welt offen da, giebt sich mit naiver Wahrheit für Das, was sie ist, für anschauliche Vorstellung, welche gesetzmäßig am Bande der Kausalität sich entwickelt.

So wie wir die Frage nach der Realität der Außenwelt bis hieher betrachtet haben, war sie immer hervorgegangen aus einer bis zum Mißverstehen ihrer selbst gehenden Verirrung der Vernunft, und insofern war die Frage nur durch Aufklärung ihres Inhalts zu beantworten. Sie mußte, nach Erforschung des ganzen Wesens des Satzes vom Grunde, der Relation zwischen Objekt und Subjekt und der eigentlichen Beschaffenheit der sinnlichen Anschauung, sich selbst aufheben, weil ihr eben gar keine

Digitized by Google

Bedeutung mehr blieb. Allein jene Frage hat noch einen andern, von dem bisher angegebenen, rein spekulativen, gänzlich verschiedenen Ursprung, einen eigentlich empirischen, obwohl sie auch so noch immer in spekulativer Absicht aufgeworfen wird, und sie hat in dieser Bedeutung einen viel verständlicheren Sinn, als in jener ersteren, nämlich folgenden: wir haben Träume; ist nicht etwan das ganze Leben ein Traum? — oder bestimmter: giebt es ein sicheres Kriterium zwischen Traum und Wirklichkeit? zwischen Phantasmen und realen Objekten? — Das Vorgeben der geringern Lebhaftigkeit und Deutlichkeit der geträumten, als der wirklichen Anschauung, verdient gar keine Berücksichtigung; da noch Keiner diese beiden zum Vergleich neben einander gehalten hat; sondern man nur die Erinnerung des Traumes vergleichen konnte mit der gegenwärtigen Wirklichkeit. — Kant löst die Frage so: „Der Zusammenhang der Vorstellungen unter sich nach dem Gesetze der Kausalität unterscheidet das Leben vom Traum." — Aber auch im Traume hängt alles Einzelne ebenfalls nach dem Satz vom Grunde in allen seinen Gestalten zusammen, und dieser Zusammenhang bricht bloß ab zwischen dem Leben und dem Traume und zwischen den einzelnen Träumen. Kants Antwort könnte daher nur noch so lauten: der lange Traum (das Leben) hat in sich durchgängigen Zusammenhang gemäß dem Satz vom Grunde, nicht aber mit den kurzen Träumen; obgleich jeder von diesen in sich denselben Zusammenhang hat: zwischen diesen und jenem also ist jene Brücke abgebrochen und daran unterscheidet man beide. — Jedoch eine Untersuchung, ob etwas geträumt oder geschehen sei, nach diesem Kriterium anzustellen, wäre sehr schwierig und oft unmöglich; da wir keineswegs im Stande sind, zwischen jeder erlebten Begebenheit und dem gegenwärtigen Augenblick den kausalen Zusammenhang Glied vor Glied zu verfolgen, deswegen aber doch nicht sie für geträumt erklären. Darum bedient man sich im wirklichen Leben, um Traum von Wirklichkeit zu unterscheiden, gemeiniglich nicht jener Art der Untersuchung. Das allein sichere Kriterium zur Unterscheidung des Traumes von der Wirklichkeit ist in der That kein anderes, als das ganz empirische des Erwachens, durch welches allerdings der Kausalzusammenhang zwischen den geträumten Begebenheiten und denen des wachen Lebens ausdrücklich und

fühlbar abgebrochen wird. Einen vortrefflichen Beleg hiezu giebt die Bemerkung, welche Hobbes im Leviathan, Kap. 2, macht: nämlich daß wir Träume dann leicht auch hinterher für Wirklichkeit halten, wann wir, ohne es zu beabſichtigen, angekleidet geſchlafen haben, vorzüglich aber, wann noch hinzukommt, daß irgend ein Unternehmen, oder Vorhaben, alle unſere Gedanken einnimmt und uns im Traum eben ſo wie im Wachen beſchäftigt: in dieſen Fällen wird nämlich das Erwachen faſt ſo wenig als das Einſchlafen bemerkt, Traum fließt mit Wirklichkeit zuſammen und wird mit ihr vermengt. Dann bleibt freilich nur noch die Anwendung des Kantiſchen Kriteriums übrig: wenn nun aber nachher, wie es oft der Fall iſt, der kauſale Zuſammenhang mit der Gegenwart, oder deſſen Abweſenheit, ſchlechterdings nicht auszumitteln iſt, ſo muß es auf immer unentſchieden bleiben, ob ein Vorfall geträumt oder geſchehen ſei. — Hier tritt nun in der That die enge Verwandtſchaft zwiſchen Leben und Traum ſehr nahe an uns heran: auch wollen wir uns nicht ſchämen ſie einzugeſtehen, nachdem ſie von vielen großen Geiſtern anerkannt und ausgeſprochen worden iſt. Die Veden und Puranas wiſſen für die ganze Erkenntniß der wirklichen Welt, welche ſie das Gewebe der Maja nennen, keinen beſſern Vergleich und brauchen keinen häufiger, als den Traum. Platon ſagt öfter, daß die Menſchen nur im Traume leben, der Philoſoph allein ſich zu wachen beſtrebe. Pindaros ſagt (II. η, 135): σκιας οναρ ανθρωπος (umbrae somnium homo) und Sophokles:

Ὁρω γαρ ἡμας ουδεν οντας αλλο, πλην
Ειδωλ', ὁσοιπερ ζωμεν, η κουφην σκιαν.

Ajax 125.

(Nos enim, quicunque vivimus, nihil aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram.)

Neben welchem am würdigſten Shakeſpeare ſteht:

We are such stuff
As dreams are made of, and our little life
Is rounded with a sleep. —

Temp. A. 4, Sc. 1. *)

*) Wir ſind ſolches Zeug, wie das, woraus die Träume gemacht ſind, und unſer kurzes Leben iſt von einem Schlaf umſchloſſen.

Digitized by Google

Endlich war Calderon von dieſer Anſicht ſo tief ergriffen, daß er in einem gewiſſermaaßen metaphyſiſchen Drama „Das Leben ein Traum" ſie auszuſprechen ſuchte.

Nach dieſen vielen Dichterſtellen möge es nun auch mir vergönnt ſeyn, mich durch ein Gleichniß auszudrücken. Das Leben und die Träume ſind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Leſen im Zuſammenhang heißt wirkliches Leben. Wann aber die jedesmalige Leſeſtunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit gekommen iſt, ſo blättern wir oft noch müßig und ſchlagen, ohne Ordnung und Zuſammenhang, bald hier, bald dort ein Blatt auf: oft iſt es ein ſchon geleſenes, oft ein noch unbekanntes, aber immer aus dem ſelben Buch. So ein einzeln geleſenes Blatt iſt zwar außer Zuſammenhang mit der folgerechten Durchleſung: doch ſteht es hiedurch nicht ſo gar ſehr hinter dieſer zurück, wenn man bedenkt, daß auch das Ganze der folgerechten Lektüre ebenſo aus dem Stegreife anhebt und endigt und ſonach nur als ein größeres einzelnes Blatt anzuſehen iſt.

Obwohl alſo die einzelnen Träume vom wirklichen Leben dadurch geſchieden ſind, daß ſie in den Zuſammenhang der Erfahrung, welcher durch daſſelbe ſtetig geht, nicht mit eingreifen, und das Erwachen dieſen Unterſchied bezeichnet; ſo gehört ja doch eben jener Zuſammenhang der Erfahrung ſchon dem wirklichen Leben als ſeine Form an, und der Traum hat ebenſo auch einen Zuſammenhang in ſich dagegen aufzuweiſen. Nimmt man nun den Standpunkt der Beurtheilung außerhalb beider an, ſo findet ſich in ihrem Weſen kein beſtimmter Unterſchied, und man iſt genöthigt, den Dichtern zuzugeben, daß das Leben ein langer Traum ſei.

Kehren wir nun von dieſem ganz für ſich beſtehenden, empiriſchen Urſprung der Frage nach der Realität der Außenwelt zu ihrem ſpekulativen zurück, ſo haben wir zwar gefunden, daß dieſer liege, erſtlich in der falſchen Anwendung des Satzes vom Grunde, nämlich auch zwiſchen Subjekt und Objekt, und ſodann wieder in der Verwechſelung ſeiner Geſtalten, indem nämlich der Satz vom Grunde des Erkennens auf das Gebiet übertragen wurde, wo der Satz vom Grunde des Werdens gilt: allein dennoch hätte jene Frage ſchwerlich die Philoſophen ſo anhaltend beſchäftigen können, wenn ſie ganz ohne allen wahren Gehalt wäre

und nicht in ihrem Innerſten doch irgend ein richtiger Gedanke und Sinn als ihr eigentlichſter Urſprung läge, von welchem man demnach anzunehmen hätte, daß allererſt, indem er in die Reflexion trat und ſeinen Ausdruck ſuchte, er in jene verkehrten, ſich ſelbſt nicht verſtehenden Formen und Fragen eingegangen wäre. So iſt es, meiner Meinung nach, allerdings; und als den reinen Ausdruck jenes innerſten Sinnes der Frage, welchen ſie nicht zu treffen wußte, ſetze ich dieſen: Was iſt dieſe anſchauliche Welt noch außerdem, daß ſie meine Vorſtellung iſt? Iſt ſie, deren ich mir nur einmal und zwar als Vorſtellung bewußt bin, eben wie mein eigener Leib, deſſen ich mir doppelt bewußt bin, einerſeits Vorſtellung, andererſeits Wille? — Die deutlichere Erklärung und die Bejahung dieſer Frage wird der Inhalt des zweiten Buches ſeyn, und die Folgeſätze aus ihr werden den übrigen Theil dieſer Schrift einnehmen.

§. 6.

Inzwiſchen betrachten wir für jetzt, in dieſem erſten Buch, Alles nur als Vorſtellung, als Objekt für das Subjekt: und wie alle andern realen Objekte, ſehen wir auch den eigenen Leib, von dem das Anſchauen der Welt in Jedem ausgeht, bloß von der Seite der Erkennbarkeit an: und er iſt uns ſonach nur eine Vorſtellung. Zwar widerſtrebt das Bewußtſeyn eines Jeden, welches ſich ſchon gegen das Erklären der andern Objekte für bloße Vorſtellungen auflehnte, noch mehr, wenn der eigene Leib bloß eine Vorſtellung ſeyn ſoll; welches daher kommt, daß Jedem das Ding an ſich, ſofern es als ſein eigener Leib erſcheint, unmittelbar, ſofern es in den andern Gegenſtänden der Anſchauung ſich objektivirt, ihm nur mittelbar bekannt iſt. Allein der Gang unſerer Unterſuchung macht dieſe Abſtraktion, dieſe einſeitige Betrachtungsart, dies gewaltſame Trennen des weſentlich zuſammen Beſtehenden nothwendig: daher muß jenes Widerſtreben einſtweilen unterdrückt und beruhigt werden durch die Erwartung, daß die folgenden Betrachtungen die Einſeitigkeit der gegenwärtigen ergänzen werden, zur vollſtändigen Erkenntniß des Weſens der Welt.

Der Leib iſt uns alſo hier unmittelbares Objekt, d. h. diejenige Vorſtellung, welche den Ausgangspunkt der Erkenntniß des

Subjekts macht, indem sie selbst, mit ihren unmittelbar erkannten Veränderungen, der Anwendung des Gesetzes der Kausalität vorhergeht und so zu dieser die ersten Data liefert. Alles Wesen der Materie besteht, wie gezeigt, in ihrem Wirken. Wirkung und Ursach giebt es aber nur für den Verstand, als welcher nichts weiter, als das subjektive Korrelat derselben ist. Aber der Verstand könnte nie zur Anwendung gelangen, wenn es nicht noch etwas Anderes gäbe, von welchem er ausgeht. Ein solches ist die bloß sinnliche Empfindung, das unmittelbare Bewußtseyn der Veränderungen des Leibes, vermöge dessen dieser unmittelbares Objekt ist. Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anschaulichen Welt finden wir demnach in zwei Bedingungen: die erste ist, wenn wir sie objektiv ausdrücken, die Fähigkeit der Körper auf einander zu wirken, Veränderungen in einander hervorzubringen, ohne welche allgemeine Eigenschaft aller Körper auch mittelst der Sensibilität der thierischen doch keine Anschauung möglich würde; wollen wir aber diese nämliche erste Bedingung subjektiv ausdrücken, so sagen wir: der Verstand vor Allem macht die Anschauung möglich: denn nur aus ihm entspringt und für ihn auch nur gilt das Gesetz der Kausalität, die Möglichkeit von Wirkung und Ursach, und nur für ihn und durch ihn ist daher die anschauliche Welt da. Die zweite Bedingung aber ist die Sensibilität thierischer Leiber, oder die Eigenschaft gewisser Körper, unmittelbar Objekte des Subjekts zu seyn. Die bloßen Veränderungen, welche die Sinnesorgane durch die ihnen specifisch angemessene Einwirkung von Außen erleiden, sind nun zwar schon Vorstellungen zu nennen, sofern solche Einwirkungen weder Schmerz noch Wollust erregen, d. h. keine unmittelbare Bedeutung für den Willen haben, und dennoch wahrgenommen werden, also nur für die Erkenntniß da sind: und insofern also sage ich, daß der Leib unmittelbar erkannt wird, unmittelbares Objekt ist; jedoch ist hier der Begriff Objekt nicht einmal im eigentlichsten Sinn zu nehmen: denn durch diese unmittelbare Erkenntniß des Leibes, welche der Anwendung des Verstandes vorhergeht und bloße sinnliche Empfindung ist, steht der Leib selbst nicht eigentlich als Objekt da, sondern erst die auf ihn einwirkenden Körper; weil jede Erkenntniß eines eigentlichen Objekts, d. h. einer im Raum anschaulichen Vorstellung, nur durch und für den Verstand ist, also nicht vor,

ſondern erſt nach deſſen Anwendung. Daher wird der Leib als eigentliches Objekt, d. h. als anſchauliche Vorſtellung im Raum, eben wie alle anderen Objekte, erſt mittelbar, durch Anwendung des Geſetzes der Kauſalität auf die Einwirkung eines ſeiner Theile auf den andern erkannt, alſo indem das Auge den Leib ſieht, die Hand ihn betaſtet. Folglich wird durch das bloße Gemeingefühl die Geſtalt des eigenen Leibes uns nicht bekannt; ſondern nur durch die Erkenntniß, nur in der Vorſtellung, d. h. nur im Gehirn, ſtellt auch der eigene Leib allererſt ſich dar als ein Ausgedehntes, Gegliedertes, Organiſches: ein Blindgeborner erhält dieſe Vorſtellung erſt allmälig, durch die Data, welche das Getaſt ihm giebt; ein Blinder ohne Hände würde ſeine Geſtalt nie kennen lernen, oder höchſtens aus der Einwirkung anderer Körper auf ihn allmälig dieſelbe erſchließen und konſtruiren. Mit dieſer Reſtriktion alſo iſt es zu verſtehen, wenn wir den Leib unmittelbares Objekt nennen.

Uebrigens ſind, dem Geſagten zufolge, alle thieriſchen Leiber unmittelbare Objekte, d. h. Ausgangspunkte der Anſchauung der Welt, für das Alles erkennende und eben deshalb nie erkannte Subjekt. Das Erkennen, mit dem durch daſſelbe bedingten Bewegen auf Motive, iſt daher der eigentliche Charakter der Thierheit, wie die Bewegung auf Reize der Charakter der Pflanze: das Unorganiſirte aber hat keine andere Bewegung, als die durch eigentliche Urſachen im engſten Verſtande bewirkte; welches Alles ich ausführlicher erörtert habe in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, 2. Aufl., §. 20, in der Ethik, erſte Abhandl., III, und „über das Sehen und die Farben", §. 1; wohin ich alſo verweiſe.

Aus dem Geſagten ergiebt ſich, daß alle Thiere Verſtand haben, ſelbſt die unvollkommenſten: denn ſie alle erkennen Objekte, und dieſe Erkenntniß beſtimmt als Motiv ihre Bewegungen. — Der Verſtand iſt in allen Thieren und allen Menſchen der nämliche, hat überall dieſelbe einfache Form: Erkenntniß der Kauſalität, Uebergang von Wirkung auf Urſach und von Urſach auf Wirkung, und nichts außerdem. Aber die Grade ſeiner Schärfe und die Ausdehnung ſeiner Erkenntnißſphäre ſind höchſt verſchieden, mannigfaltig und vielfach abgeſtuft, vom niedrigſten Grad, welcher nur das Kauſalitätsverhältniß zwiſchen dem un-

mittelbaren Objekt und den mittelbaren erkennt, alſo eben hinreicht, durch den Uebergang von der Einwirkung, welche der Leib erleidet, auf deren Urſach, dieſe als Objekt im Raum anzuſchauen, bis zu den höheren Graden der Erkenntniß des kauſalen Zuſammenhanges der bloß mittelbaren Objekte unter einander, welche bis zum Verſtehen der zuſammengeſetzteſten Verkettungen von Urſachen und Wirkungen in der Natur geht. Denn auch dieſes Letztere gehört immer noch dem Verſtande an, nicht der Vernunft, deren abſtrakte Begriffe nur dienen können, jenes unmittelbar Verſtandene aufzunehmen, zu fixiren und zu verknüpfen, nie das Verſtehen ſelbſt hervorzubringen. Jede Naturkraft und Naturgeſetz, jeder Fall, in welchem ſie ſich äußern, muß zuerſt vom Verſtande unmittelbar erkannt, intuitiv aufgefaßt werden, ehe er in abstracto für die Vernunft ins reflektirte Bewußtſeyn treten kann. Intuitive, unmittelbare Auffaſſung durch den Verſtand war R. Hookes Entdeckung des Gravitationsgeſetzes und die Zurückführung ſo vieler und großer Erſcheinungen auf dies eine Geſetz, wie ſodann Newtons Berechnungen ſolche bewährten; eben das war auch Lavoiſiers Entdeckung des Sauerſtoffs und ſeiner wichtigen Rolle in der Natur; eben das Göthes Entdeckung der Entſtehungsart phyſiſcher Farben. Dieſe Entdeckungen alle ſind nichts Anderes, als ein richtiges unmittelbares Zurückgehen von der Wirkung auf die Urſache, welchem alsbald die Erkenntniß der Identität der in allen Urſachen derſelben Art ſich äußernden Naturkraft folgt: und dieſe geſammte Einſicht iſt eine bloß dem Grade nach verſchiedene Aeußerung der nämlichen und einzigen Funktion des Verſtandes, durch welche auch ein Thier die Urſache, welche auf ſeinen Leib wirkt, als Objekt im Raum anſchaut. Daher ſind auch jene großen Entdeckungen alle, eben wie die Anſchauung und jede Verſtandesäußerung, eine unmittelbare Einſicht und als ſolche das Werk des Augenblicks, ein apperçu, ein Einfall, nicht das Produkt langer Schlußketten in abstracto; welche letztere hingegen dienen, die unmittelbare Verſtandeserkenntniß für die Vernunft, durch Niederlegung in ihre abſtrakten Begriffe, zu fixiren, d. h. ſie deutlich zu machen, d. h. ſich in den Stand zu ſetzen, ſie Anderen zu deuten, zu bedeuten. — Jene Schärfe des Verſtandes im Auffaſſen der kauſalen Beziehungen der mittelbar erkannten Objekte findet ihre Anwendung

nicht allein in der Naturwiſſenſchaft (deren ſämmtliche Entdeckungen ihr zu verdanken ſind); ſondern auch im praktiſchen Leben, wo ſie Klugheit heißt; da ſie hingegen in der erſteren Anwendung beſſer Scharfſinn, Penetration und Sagacität genannt wird: genau genommen bezeichnet Klugheit ausſchließlich den im Dienſte des Willens ſtehenden Verſtand. Jedoch ſind die Gränzen dieſer Begriffe nie ſcharf zu ziehen, da es immer eine und dieſelbe Funktion des nämlichen, ſchon bei der Anſchauung der Objekte im Raum in jedem Thiere thätigen Verſtandes iſt, die, in ihrer größten Schärfe, bald in den Erſcheinungen der Natur von der gegebenen Wirkung die unbekannte Urſache richtig erforſcht und ſo der Vernunft den Stoff giebt zum Denken allgemeiner Regeln als Naturgeſetze; bald, durch Anwendung bekannter Urſachen zu bezweckten Wirkungen, komplicirte ſinnreiche Maſchinen erfindet; bald, auf Motivation angewendet, entweder feine Intriguen und Machinationen durchſchaut und vereitelt, oder aber auch ſelbſt die Motive und die Menſchen, welche für jedes derſelben empfänglich ſind, gehörig ſtellt, und ſie eben nach Belieben, wie Maſchinen durch Hebel und Räder, in Bewegung ſetzt und zu ihren Zwecken leitet. — Mangel an Verſtand heißt im eigentlichen Sinne Dummheit und iſt eben Stumpfheit in der Anwendung des Geſetzes der Kauſalität, Unfähigkeit zur unmittelbaren Auffaſſung der Verkettungen von Urſach und Wirkung, Motiv und Handlung. Ein Dummer ſieht nicht den Zuſammenhang der Naturerſcheinungen ein, weder wo ſie ſich ſelbſt überlaſſen hervortreten, noch wo ſie abſichtlich gelenkt, d. h. zu Maſchinen dienſtbar gemacht ſind: dieſerhalb glaubt er gern an Zauberei und Wunder. Ein Dummer merkt nicht, daß verſchiedene Perſonen, ſcheinbar unabhängig von einander, in der That aber in verabredetem Zuſammenhange handeln: er läßt ſich daher leicht myſtifiziren und intriguiren: er merkt nicht die verheimlichten Motive gegebener Rathſchläge, ausgeſprochener Urtheile u. ſ. w. Immer aber mangelt ihm nur das Eine: Schärfe, Schnelligkeit, Leichtigkeit der Anwendung des Geſetzes der Kauſalität, d. i. Kraft des Verſtandes. — Das größte und in der zu betrachtenden Rückſicht lehrreiche Beiſpiel von Dummheit, das mir je vorgekommen, war ein völlig blödſinniger Knabe von etwan elf Jahren, im Irrenhauſe, der zwar

Digitized by Google

Vernunft hatte, da er sprach und vernahm, aber an Verstand manchem Thiere nachstand: denn er betrachtete, so oft ich kam, ein Brillenglas, das ich am Halse trug und in welchem, durch die Spiegelung, die Fenster des Zimmers und Baumgipfel hinter diesen erschienen: darüber hatte er jedes Mal große Verwunderung und Freude, und wurde nicht müde, es mit Erstaunen anzusehen; weil er diese ganz unmittelbare Kausalität der Spiegelung nicht verstand.

Wie bei den Menschen die Grade der Schärfe des Verstandes sehr verschieden sind, so sind sie zwischen den verschiedenen Thiergattungen es wohl noch mehr. Bei allen, selbst denen, welche der Pflanze am nächsten stehen, ist doch so viel Verstand da, als zum Uebergang von der Wirkung im unmittelbaren Objekt zum vermittelten als Ursach, also zur Anschauung, zur Apprehension eines Objekts, hinreicht: denn diese eben macht sie zu Thieren, indem sie ihnen die Möglichkeit giebt einer Bewegung nach Motiven und dadurch des Aufsuchens, wenigstens Ergreifens der Nahrung; statt daß die Pflanzen nur Bewegung auf Reize haben, deren unmittelbare Einwirkung sie abwarten müssen, oder verschmachten, nicht ihnen nachgehen, oder sie ergreifen können. In den vollkommensten Thieren bewundern wir ihre große Sagacität: so beim Hunde, Elephanten, Affen, beim Fuchse, dessen Klugheit Büffon so meisterhaft geschildert hat. An diesen allerklügsten Thieren können wir ziemlich genau abmessen, wie viel der Verstand ohne Beihülfe der Vernunft, d. h. der abstrakten Erkenntniß in Begriffen, vermag: an uns selbst können wir Dieses nicht so erkennen, weil Verstand und Vernunft sich da immer wechselseitig unterstützen. Wir finden deshalb oft die Verstandesäußerungen der Thiere bald über, bald unter unserer Erwartung. Einerseits überrascht uns die Sagacität jenes Elephanten, der, nachdem er auf seiner Reise in Europa schon über viele Brücken gegangen war, sich einst weigert, eine zu betreten, über welche er doch wie sonst den übrigen Zug von Menschen und Pferden gehen sieht, weil sie ihm für sein Gewicht zu leicht gebaut scheint; andererseits wieder wundern wir uns, daß die klugen Orang-Utane das vorgefundene Feuer, an dem sie sich wärmen, nicht durch Nachlegen von Holz unterhalten: ein Beweis, daß dieses schon eine Ueberlegung erfordert, die ohne ab-

Digitized by Google

ſtrakte Begriffe nicht zu Stande kommt. Daß die Erkenntniß von Urſach und Wirkung, als die allgemeine Verſtandesform, auch ſogar a priori den Thieren einwohne, iſt zwar ſchon daraus völlig gewiß, daß ſie ihnen, wie uns, die vorhergehende Bedingung aller anſchaulichen Erkenntniß der Außenwelt iſt: will man jedoch noch einen beſonderen Beleg dazu, ſo betrachte man z. B. nur, wie ſelbſt ein ganz junger Hund nicht wagt vom Tiſche zu ſpringen, ſo ſehr er es auch wünſcht, weil er die Wirkung der Schwere ſeines Leibes vorherſieht, ohne übrigens dieſen beſonderen Fall ſchon aus Erfahrung zu kennen. Wir müſſen indeſſen bei Beurtheilung des Verſtandes der Thiere uns hüten, nicht ihm zuzuſchreiben, was Aeußerung des Inſtinkts iſt, einer von ihm, wie auch von der Vernunft, gänzlich verſchiedenen Eigenſchaft, die aber oft der vereinigten Thätigkeit jener beiden ſehr analog wirkt. Die Erörterung deſſelben gehört jedoch nicht hierher, ſondern wird bei Betrachtung der Harmonie oder ſogenannten Teleologie der Natur im zweiten Buch ihre Stelle finden: und das 27. Kapitel der Ergänzungen iſt ihr eigens gewidmet.

Mangel an Verſtand hieß Dummheit; Mangel an Anwendung der Vernunft auf das Praktiſche werden wir ſpäter als Thorheit erkennen: ſo auch Mangel an Urtheilskraft als Einfalt; endlich ſtückweiſen oder gar gänzlichen Mangel des Gedächtniſſes als Wahnſinn. Doch von jedem an ſeinem Ort. — Das durch die Vernunft richtig Erkannte iſt Wahrheit, nämlich ein abſtraktes Urtheil mit zureichendem Grunde (Abhandlung üb. d. Satz vom Grunde, §. 29 ff.): das durch den Verſtand richtig Erkannte iſt Realität, nämlich richtiger Uebergang von der Wirkung im unmittelbaren Objekt auf deren Urſache. Der Wahrheit ſteht der Irrthum als Trug der Vernunft, der Realität der Schein als Trug des Verſtandes gegenüber. Die ausführlichere Erörterung von allem Dieſem iſt im erſten Kapitel meiner Abhandlung über das Sehen und die Farben nachzuleſen. — Schein tritt alsdann ein, wann eine und dieſelbe Wirkung durch zwei gänzlich verſchiedene Urſachen herbeigeführt werden kann, deren eine ſehr häufig, die andere ſelten wirkt: der Verſtand, der kein Datum hat zu unterſcheiden, welche Urſache hier wirkt, da die Wirkung ganz dieſelbe iſt, ſetzt dann allemal die gewöhnliche Urſache voraus, und weil ſeine

Thätigkeit nicht reflektiv und diskursiv ist, sondern direkt und unmittelbar, so steht solche falsche Ursache als angeschautes Objekt vor uns da, welches eben der falsche Schein ist. Wie auf diese Weise Doppeltsehen und Doppelttasten entstehen, wenn die Sinneswerkzeuge in eine ungewöhnliche Lage gebracht sind, habe ich am angeführten Orte gezeigt und eben damit einen unumstößlichen Beweis gegeben, daß die Anschauung nur durch den Verstand und für den Verstand dasteht. Beispiele von solchem Verstandestruge, oder Schein, sind ferner der ins Wasser getauchte Stab, welcher gebrochen erscheint; die Bilder sphärischer Spiegel, die bei konverer Oberfläche etwas hinter derselben, bei konkaver weit vor derselben erscheinen: auch gehört hieher die scheinbar größere Ausdehnung des Mondes am Horizont als im Zenith, welche nicht optisch ist; da, wie das Mikrometer beweist, das Auge den Mond im Zenith sogar in einem etwas größern Sehewinkel auffaßt, als am Horizont; sondern der Verstand ist es, welcher als Ursache des schwächern Glanzes des Mondes und aller Sterne am Horizont eine größere Entfernung derselben annimmt, sie wie irdische Gegenstände nach der Luftperspektive schätzend, und daher den Mond am Horizont für sehr viel größer als im Zenith, auch zugleich das Himmelsgewölbe für ausgedehnter am Horizont, also für abgeplattet hält. Die selbe falsch angewandte Schätzung nach der Luftperspektive läßt uns sehr hohe Berge, deren uns allein sichtbarer Gipfel in reiner durchsichtiger Luft liegt, für näher als sie sind, zum Nachtheil ihrer Höhe, halten, z. B. den Montblanc von Salenche aus gesehen. — Und alle solche täuschende Scheine stehen in unmittelbarer Anschauung vor uns da, welche durch kein Räsonnement der Vernunft wegzubringen ist: ein solches kann bloß den Irrthum, d. h. ein Urtheil ohne zureichenden Grund, verhüten, durch ein entgegengesetztes wahres, so z. B. in abstracto erkennen, daß nicht die größere Ferne, sondern die trüberen Dünste am Horizont Ursache des schwächern Glanzes von Mond und Sternen sind: aber der Schein bleibt in allen angeführten Fällen, jeder abstrakten Erkenntniß zum Trotz, unverrückbar stehen: denn der Verstand ist von der Vernunft, als einem beim Menschen allein hinzugekommenen Erkenntnißvermögen, völlig und scharf geschieden, und allerdings an sich auch im Menschen unvernünftig. Die Ver-

nunft kann immer nur wiſſen: dem Verſtand allein und frei von ihrem Einfluß bleibt das Anſchauen.

§. 7.

In Hinſicht auf unſere ganze bisherige Betrachtung iſt noch Folgendes wohl zu bemerken. Wir ſind in ihr weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgegangen; ſondern von der Vorſtellung, welche jene beiden ſchon enthält und vorausſetzt; da das Zerfallen in Objekt und Subjekt ihre erſte, allgemeinſte und weſentlichſte Form iſt. Dieſe Form als ſolche haben wir daher zuerſt betrachtet, ſodann (wiewohl hier der Hauptſache nach auf die einleitende Abhandlung verweiſend) die andern ihr untergeordneten Formen, Zeit, Raum und Kauſalität, welche allein dem Objekt zukommen; jedoch weil ſie dieſem als ſolchem weſentlich ſind, dem Subjekt aber wieder als ſolchem das Objekt weſentlich iſt, auch vom Subjekt aus gefunden, d. h. a priori erkannt werden können, und inſofern als die gemeinſchaftliche Gränze beider anzuſehen ſind. Sie alle aber laſſen ſich zurückführen auf einen gemeinſchaftlichen Ausdruck, den Satz vom Grunde, wie in der einleitenden Abhandlung ausführlich gezeigt iſt.

Dies Verfahren unterſcheidet nun unſere Betrachtungsart ganz und gar von allen je verſuchten Philoſophien, als welche alle entweder vom Objekt oder vom Subjekt ausgingen, und demnach das eine aus dem andern zu erklären ſuchten, und zwar nach dem Satz vom Grunde, deſſen Herrſchaft wir hingegen das Verhältniß zwiſchen Objekt und Subjekt entziehen, ihr bloß das Objekt laſſend. — Man könnte als nicht unter dem angegebenen Gegenſatz begriffen die in unſern Tagen entſtandene und allgemein bekannt gewordene Identitäts-Philoſophie anſehen, ſofern dieſelbe weder Objekt noch Subjekt zum eigentlichen erſten Ausgangspunkte macht, ſondern ein drittes, das durch Vernunft-Anſchauung erkennbare Abſolutum, welches weder Objekt noch Subjekt, ſondern die Einerleiheit beider iſt. Obgleich ich, aus gänzlichem Mangel aller Vernunft-Anſchauung, von der beſagten ehrwürdigen Einerleiheit und dem Abſolutum mitzureden, mich nicht unterfangen werde; ſo muß ich dennoch, indem ich bloß auf den Allen, auch uns Profanen, offenliegenden Protokollen der Vernunft-Anſchauer

Digitized by Google

fuße, bemerken, daß beſagte Philoſophie nicht von dem oben aufgeſtellten Gegenſatze zweier Fehler auszunehmen iſt; da ſie trotz der nicht denkbaren, ſondern bloß intellektual anſchaubaren, oder durch eigenes Verſenken in ſie zu erfahrenden Identität von Subjekt und Objekt, dennoch jene beiden entgegengeſetzten Fehler nicht vermeidet; ſondern vielmehr nur beide in ſich vereinigt, indem ſie ſelbſt in zwei Disciplinen zerfällt, nämlich den transſcendentalen Idealismus, der die Fichteſche Ich-Lehre iſt und folglich, nach dem Satz vom Grunde, das Objekt vom Subjekt hervorgebracht oder aus dieſem herausgeſponnen werden läßt, und zweitens die Naturphiloſophie, welche ebenſo aus dem Objekt allmälig das Subjekt werden läßt, durch Anwendung einer Methode, welche Konſtruktion genannt wird, von der mir ſehr wenig, aber doch ſo viel klar iſt, daß ſie ein Fortſchreiten gemäß dem Satze vom Grunde in mancherlei Geſtalten iſt. Auf die tiefe Weisheit ſelbſt, welche jene Konſtruktion enthält, thue ich Verzicht; da mir, dem die Vernunft-Anſchauung völlig abgeht, alle jene ſie vorausſetzenden Vorträge ein Buch mit ſieben Siegeln ſeyn müſſen; welches denn auch in ſolchem Grade der Fall iſt, daß, es iſt ſeltſam zu erzählen, bei jenen Lehren tiefer Weisheit mir immer iſt, als hörte ich nichts als entſetzliche und noch obendrein höchſt langweilige Windbeuteleien.

Die vom Objekt ausgehenden Syſteme hatten zwar immer die ganze anſchauliche Welt und ihre Ordnung zum Problem; doch iſt das Objekt, welches ſie zum Ausgangspunkte nehmen, nicht immer dieſe, oder deren Grundelement die Materie: vielmehr läßt ſich, in Gemäßheit der in der einleitenden Abhandlung aufgeſtellten vier Klaſſen möglicher Objekte eine Eintheilung jener Syſteme machen. So kann man ſagen, daß von der erſten jener Klaſſen, **oder der realen Welt, ausgegangen ſind: Thales und die Jonier, Demokritos, Epikuros, Jordan Bruno und die franzöſiſchen Materialiſten. Von der zweiten, oder dem abſtrakten Begriff: Spinoza (nämlich vom bloß abſtrakten und allein in ſeiner Definition exiſtirenden Begriff Subſtanz) und früher die Eleaten. Von der dritten Klaſſe, nämlich der Zeit, folglich den Zahlen: die Pythagoreer und die Chineſiſche Philoſophie im Y-king. Endlich von der vierten Klaſſe, nämlich dem durch Erkenntniß motivirten Willensakt: die Scholaſtiker, welche eine Schöpfung aus Nichts,**

durch den Willensakt eines außerweltlichen, persönlichen Wesens lehren.

Am konsequentesten und am weitesten durchzuführen ist das objektive Verfahren, wenn es als eigentlicher Materialismus auftritt. Dieser setzt die Materie, und Zeit und Raum mit ihr, als schlechthin bestehend, und überspringt die Beziehung auf das Subjekt, in welcher dies Alles doch allein da ist. Er ergreift ferner das Gesetz der Kausalität zum Leitfaden, an dem er fortschreiten will, es nehmend als an sich bestehende Ordnung der Dinge, veritas aeterna; folglich den Verstand überspringend, in welchem und für welchen allein Kausalität ist. Nun sucht er den ersten, einfachsten Zustand der Materie zu finden, und dann aus ihm alle anderen zu entwickeln, aufsteigend vom bloßen Mechanismus zum Chemismus, zur Polarität, Vegetation, Animalität: und gesetzt, dies gelänge, so wäre das letzte Glied der Kette die thierische Sensibilität, das Erkennen: welches folglich jetzt als eine bloße Modifikation der Materie, ein durch Kausalität herbeigeführter Zustand derselben, aufträte. Wären wir nun dem Materialismus, mit anschaulichen Vorstellungen, bis dahin gefolgt; so würden wir, auf seinem Gipfel mit ihm angelangt, eine plötzliche Anwandlung des unauslöschlichen Lachens der Olympier spüren, indem wir, wie aus einem Traum erwachend, mit einem Male inne würden, daß sein letztes, so mühsam herbeigeführtes Resultat, das Erkennen, schon beim allerersten Ausgangspunkt, der bloßen Materie, als unumgängliche Bedingung vorausgesetzt war, und wir mit ihm zwar die Materie zu denken uns eingebildet, in der That aber nichts Anderes als das die Materie vorstellende Subjekt, das sie sehende Auge, die sie fühlende Hand, den sie erkennenden Verstand gedacht hätten. So enthüllte sich unerwartet die enorme petitio principii: denn plötzlich zeigte sich das letzte Glied als den Anhaltspunkt, an welchem schon das erste hing, die Kette als Kreis; und der Materialist gliche dem Freiherrn von Münchhausen, der, zu Pferde im Wasser schwimmend, mit den Beinen das Pferd, sich selbst aber an seinem nach Vorne übergeschlagenen Zopf in die Höhe zieht. Demnach besteht die Grundabsurdität des Materialismus darin, daß er vom Objektiven ausgeht, ein Objektives zum letzten Erklärungsgrunde nimmt, sei nun dieses die Materie, in abstracto, wie

ſie nur gedacht wird, oder die ſchon in die Form eingegangene, empiriſch gegebene, alſo der Stoff, etwan die chemiſchen Grundſtoffe, nebſt ihren nächſten Verbindungen. Dergleichen nimmt er als an ſich und abſolut exiſtirend, um daraus die organiſche Natur und zuletzt das erkennende Subjekt hervorgehen zu laſſen und dieſe dadurch vollſtändig zu erklären; — während in Wahrheit alles Objektive, ſchon als ſolches, durch das erkennende Subjekt, mit den Formen ſeines Erkennens, auf mannigfaltige Weiſe bedingt iſt und ſie zur Vorausſetzung hat, mithin ganz verſchwindet, wenn man das Subjekt wegdenkt. Der Materialismus iſt alſo der Verſuch, das uns unmittelbar Gegebene aus dem mittelbar Gegebenen zu erklären. Alles Objektive, Ausgedehnte, Wirkende, alſo alles Materielle, welches der Materialismus für ein ſo ſolides Fundament ſeiner Erklärungen hält, daß eine Zurückführung darauf (zumal wenn ſie zuletzt auf Stoß und Gegenſtoß hinausliefe) nichts zu wünſchen übrig laſſen könne, — alles Dieſes, ſage ich, iſt ein nur höchſt mittelbar und bedingterweiſe Gegebenes, demnach nur relativ Vorhandenes: denn es iſt durchgegangen durch die Maſchinerie und Fabrikation des Gehirns und alſo eingegangen in deren Formen, Zeit, Raum und Kauſalität, vermöge welcher allererſt es ſich darſtellt als ausgedehnt im Raum und wirkend in der Zeit. Aus einem ſolchermaaßen Gegebenen will nun der Materialismus ſogar das unmittelbar Gegebene, die Vorſtellung (in der jenes Alles daſteht), und am Ende gar den Willen erklären, aus welchem vielmehr alle jene Grundkräfte, welche ſich am Leitfaden der Urſachen und daher geſetzmäßig äußern, in Wahrheit zu erklären ſind. — Der Behauptung, daß das Erkennen Modifikation der Materie iſt, ſtellt ſich alſo immer mit gleichem Recht die umgekehrte entgegen, daß alle Materie nur Modifikation des Erkennens des Subjekts, als Vorſtellung deſſelben, iſt. Dennoch iſt im Grunde das Ziel und das Ideal aller Naturwiſſenſchaft ein völlig durchgeführter Materialismus. Daß wir nun dieſen hier als offenbar unmöglich erkennen, beſtätigt eine andere Wahrheit, die aus unſerer fernern Betrachtung ſich ergeben wird, daß nämlich alle Wiſſenſchaft im eigentlichen Sinne, worunter ich die ſyſtematiſche Erkenntniß am Leitfaden des Satzes vom Grunde verſtehe, nie ein letztes Ziel erreichen, noch eine völlig genügende Erklärung geben

kann; weil ſie das innerſte Weſen der Welt nie trifft, nie über die Vorſtellung hinaus kann, vielmehr im Grunde nichts weiter, als das Verhältniß einer Vorſtellung zur andern kennen lehrt.

Jede Wiſſenſchaft geht immer von zwei Haupt-Datis aus. Deren eines iſt allemal der Satz vom Grunde, in irgend einer Geſtalt, als Organon; das andere ihr beſonderes Objekt, als Problem. So hat z. B. die Geometrie den Raum als Problem; den Grund des Seyns in ihm als Organon: die Arithmetik hat die Zeit als Problem, und den Grund des Seyns in ihr als Organon: die Logik hat die Verbindungen der Begriffe als ſolche zum Problem, den Grund des Erkennens zum Organon: die Geſchichte hat die geſchehenen Thaten der Menſchen im Großen und in Maſſe zum Problem, das Geſetz der Motivation als Organon: die Naturwiſſenſchaft nun hat die Materie als Problem und das Geſetz der Kauſalität als Organon: ihr Ziel und Zweck demnach iſt, am Leitfaden der Kauſalität, alle möglichen Zuſtände der Materie auf einander und zuletzt auf einen zurückzuführen, und wieder aus einander und zuletzt aus einem abzuleiten. Zwei Zuſtände ſtehen ſich daher in ihr als Extreme entgegen: der Zuſtand der Materie, wo ſie am wenigſten, und der, wo ſie am meiſten unmittelbares Objekt des Subjekts iſt: d. h. die todteſte, roheſte Materie, der erſte Grundſtoff, und dann der menſchliche Organismus. Den erſten ſucht die Naturwiſſenſchaft als Chemie, den zweiten als Phyſiologie. Aber bis jetzt ſind beide Extreme unerreicht, und bloß zwiſchen beiden iſt Einiges gewonnen. Auch iſt die Ausſicht ziemlich hoffnungslos. Die Chemiker, unter der Vorausſetzung, daß die qualitative Theilung der Materie nicht wie die quantitative ins Unendliche gehen wird, ſuchen die Zahl ihrer Grundſtoffe, jetzt noch etwan 60, immer mehr zu verringern: und wären ſie bis auf zwei gekommen, ſo würden ſie dieſe auf einen zurückführen wollen. Denn das Geſetz der Homogeneität leitet auf die Vorausſetzung eines erſten chemiſchen Zuſtandes der Materie, der allen anderen, als welche nicht der Materie als ſolcher weſentlich, ſondern nur zufällige Formen, Qualitäten, ſind, vorhergegangen iſt und allein der Materie als ſolcher zukommt. Andererſeits iſt nicht einzuſehen, wie dieſer, da noch kein zweiter, um auf ihn zu wirken, da war, je eine chemiſche Veränderung erfahren konnte; wodurch hier im Chemiſchen die ſelbe

Verlegenheit eintritt, auf welche im Mechaniſchen Epikuros ſtieß, als er anzugeben hatte, wie zuerſt das eine Atom aus der urſprünglichen Richtung ſeiner Bewegung kam: ja, dieſer ſich ganz von ſelbſt entwickelnde und weder zu vermeidende, noch aufzulöſende Widerſpruch könnte ganz eigentlich als eine chemiſche Antinomie aufgeſtellt werden: wie er ſich hier an dem erſten der beiden geſuchten Extreme der Naturwiſſenſchaft findet, ſo wird ſich uns auch am zweiten ein ihm entſprechendes Gegenſtück zeigen. — Zur Erreichung dieſes andern Extrems der Naturwiſſenſchaft iſt ebenſo wenig Hoffnung; da man immer mehr einſieht, daß nie ein Chemiſches auf ein Mechaniſches, noch ein Organiſches auf ein Chemiſches, oder Elektriſches, zurückgeführt werden kann. Die aber, welche heut zu Tage dieſen alten Irrweg von Neuem einſchlagen, werden ihn bald, wie alle ihre Vorgänger, ſtill und beſchämt zurückſchleichen. Hievon wird im folgenden Buch ausführlicher die Rede ſeyn. Die hier nur beiläufig erwähnten Schwierigkeiten ſtehen der Naturwiſſenſchaft auf ihrem eigenen Gebiet entgegen. Als Philoſophie genommen, wäre ſie überdies Materialismus: dieſer aber trägt, wie wir geſehen, ſchon bei ſeiner Geburt den Tod im Herzen; weil er das Subjekt und die Formen des Erkennens überſpringt, welche doch bei der roheſten Materie, von der er anfangen möchte, ſchon ebenſo ſehr, als beim Organismus, zu dem er gelangen will, vorausgeſetzt ſind. Denn „kein Objekt ohne Subjekt" iſt der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht. Sonnen und Planeten, ohne ein Auge, das ſie ſieht, und einen Verſtand, der ſie erkennt, laſſen ſich zwar mit Worten ſagen: aber dieſe Worte ſind für die Vorſtellung ein Sideroxylon. Nun leitet aber dennoch andererſeits das Geſetz der Kauſalität und die ihm nachgehende Betrachtung und Forſchung der Natur uns nothwendig zu der ſichern Annahme, daß, in der Zeit, jeder höher organiſirte Zuſtand der Materie erſt auf einen roheren gefolgt iſt: daß nämlich Thiere früher als Menſchen, Fiſche früher als Landthiere, Pflanzen auch früher als dieſe, das Unorganiſche vor allem Organiſchen dageweſen iſt; daß folglich die urſprüngliche Maſſe eine lange Reihe von Veränderungen durchzugehen gehabt, bevor das erſte Auge ſich öffnen konnte. Und dennoch bleibt immer von dieſem erſten Auge, das ſich öffnete, und habe es einem Inſekt an-

gehört, das Daſeyn jener ganzen Welt abhängig, als von dem nothwendig Vermittelnden der Erkenntniß, für die und in der ſie allein iſt und ohne die ſie nicht einmal zu denken iſt: denn ſie iſt ſchlechthin Vorſtellung, und bedarf als ſolche des erkennenden Subjekts, als Trägers ihres Daſeyns: ja, jene lange Zeitreihe ſelbſt, von unzähligen Veränderungen gefüllt, durch welche die Materie ſich ſteigerte von Form zu Form, bis endlich das erſte erkennende Thier ward, dieſe ganze Zeit ſelbſt iſt ja allein denkbar in der Identität eines Bewußtſeyns, deſſen Folge von Vorſtellungen, deſſen Form des Erkennens ſie iſt und außer der ſie durchaus alle Bedeutung verliert und gar nichts iſt. So ſehen wir einerſeits nothwendig das Daſeyn der ganzen Welt abhängig vom erſten erkennenden Weſen, ein ſo unvollkommenes dieſes immer auch ſeyn mag; andererſeits ebenſo nothwendig dieſes erſte erkennende Thier völlig abhängig von einer langen ihm vorhergegangenen Kette von Urſachen und Wirkungen, in die es ſelbſt als ein kleines Glied eintritt. Dieſe zwei widerſprechenden Anſichten, auf jede von welchen wir in der That mit gleicher Nothwendigkeit geführt werden, könnte man allerdings wieder eine Antinomie in unſerm Erkenntnißvermögen nennen und ſie als Gegenſtück der in jenem erſten Extrem der Naturwiſſenſchaft gefundenen aufſtellen; während die Kantiſche vierfache Antinomie in der, gegenwärtiger Schrift angehängten Kritik ſeiner Philoſophie als eine grundloſe Spiegelfechterei nachgewieſen werden wird. — Der ſich uns hier zuletzt nothwendig ergebende Widerſpruch findet jedoch ſeine Auflöſung darin, daß, in Kants Sprache zu reden, Zeit, Raum und Kauſalität nicht dem Dinge an ſich zukommen, ſondern allein ſeiner Erſcheinung, deren Form ſie ſind; welches in meiner Sprache ſo lautet, daß die objektive Welt, die Welt als Vorſtellung, nicht die einzige, ſondern nur die eine, gleichſam die äußere Seite der Welt iſt, welche noch eine ganz und gar andere Seite hat, die ihr innerſtes Weſen, ihr Kern, das Ding an ſich iſt: und dieſes werden wir im folgenden Buche betrachten, es benennend, nach der unmittelbarſten ſeiner Objektivationen, Wille. Die Welt als Vorſtellung aber, welche allein wir hier betrachten, hebt allerdings erſt an mit dem Aufſchlagen des erſten Auges, ohne welches Medium der Erkenntniß ſie nicht ſeyn kann, alſo auch nicht vorher war. Aber ohne jenes Auge, d. h. außer

der Erkenntniß, gab es auch kein Vorher, keine Zeit. Dennoch hat deswegen nicht die Zeit einen Anfang, sondern aller Anfang iſt in ihr: da ſie aber die allgemeinſte Form der Erkennbarkeit iſt, welcher ſich alle Erſcheinungen mittelſt des Bandes der Kauſalität einfügen, ſo ſteht mit dem erſten Erkennen auch ſie (die Zeit) da, mit ihrer ganzen Unendlichkeit nach beiden Seiten, und die Erſcheinung, welche dieſe erſte Gegenwart füllt, muß zugleich erkannt werden als urſächlich verknüpft und abhängig von einer Reihe von Erſcheinungen, die ſich unendlich in die Vergangenheit erſtreckt, welche Vergangenheit ſelbſt jedoch ebenſo wohl durch dieſe erſte Gegenwart bedingt iſt, als umgekehrt dieſe durch jene; ſo daß, wie die erſte Gegenwart, ſo auch die Vergangenheit, aus der ſie ſtammt, vom erkennenden Subjekt abhängig und ohne daſſelbe nichts iſt, jedoch die Nothwendigkeit herbeiführt, daß dieſe erſte Gegenwart nicht als die erſte, d. h. als keine Vergangenheit zur Mutter habend und als Anfang der Zeit, ſich darſtellt; ſondern als Folge der Vergangenheit, nach dem Grunde des Seyns in der Zeit, und ſo auch die ſie füllende Erſcheinung als Wirkung früherer jene Vergangenheit füllender Zuſtände, nach dem Geſetz der Kauſalität. — Wer mythologiſche Deuteleien liebt, mag als Bezeichnung des hier ausgedrückten Moments des Eintritts der dennoch anfangsloſen Zeit die Geburt des Kronos (χρονος), des jüngſten Titanen, anſehen, mit dem, da er ſeinen Vater entmannt, die rohen Erzeugniſſe des Himmels und der Erde aufhören und jetzt das Götter- und Menſchengeſchlecht den Schauplatz einnimmt.

Dieſe Darſtellung, auf welche wir gekommen ſind, indem wir dem konſequenteſten der vom Objekt ausgehenden philoſophiſchen Syſteme, dem Materialismus, nachgingen, dient zugleich die untrennbare gegenſeitige Abhängigkeit, bei nicht aufzuhebendem Gegenſatz, zwiſchen Subjekt und Objekt anſchaulich zu machen; welche Erkenntniß darauf leitet, das innerſte Weſen der Welt, das Ding an ſich, nicht mehr in einem jener beiden Elemente der Vorſtellung, ſondern vielmehr in einem von der Vorſtellung gänzlich Verſchiedenen zu ſuchen, welches nicht mit einem ſolchen urſprünglichen, weſentlichen und dabei unauflöslichen Gegenſatz behaftet iſt.

Dem erörterten Ausgehen vom Objekt, um aus dieſem das Subjekt entſtehen zu laſſen, ſteht das Ausgehen vom Subjekt ent-

gegen, welches aus dieſem das Objekt hervortreiben will. So häufig und allgemein aber in aller bisherigen Philoſophie jenes Erſtere geweſen iſt; ſo findet ſich dagegen vom Letzteren eigentlich nur ein einziges Beiſpiel, und zwar ein ſehr neues, die Schein-Philoſophie des J. G. Fichte, welcher daher in dieſer Hinſicht bemerkt werden muß, ſo wenig ächten Werth und innern Gehalt ſeine Lehre an ſich auch hatte, ja, überhaupt nur eine Spiegelfechterei war, die jedoch mit der Miene des tiefſten Ernſtes, gehaltenem Ton und lebhaftem Eifer vorgetragen und mit beredter Polemik ſchwachen Gegnern gegenüber vertheidigt, glänzen konnte und etwas zu ſeyn ſchien. Aber der ächte Ernſt, der, allen äußeren Einflüſſen unzugänglich, ſein Ziel, die Wahrheit, unverwandt im Auge behält, fehlte dieſem, wie allen ähnlichen, ſich in die Umſtände ſchickenden Philoſophen, gänzlich. Dem konnte freilich nicht anders ſeyn. Der Philoſoph nämlich wird es immer durch eine Perplexität, welcher er ſich zu entwinden ſucht, und welche des Platons θαυμαζειν, das er ein μαλα φιλοσοφικον παθος nennt, iſt. Aber hier ſcheidet die unächten Philoſophen von den ächten dieſes, daß letzteren aus dem Anblick der Welt ſelbſt jene Perplexität erwächſt, jenen erſteren hingegen nur aus einem Buche, einem vorliegenden Syſteme: dieſes war denn auch Fichte's Fall, da er bloß über Kant's Ding an ſich zum Philoſophen geworden iſt und ohne daſſelbe höchſt wahrſcheinlich ganz andere Dinge mit viel beſſerem Erfolg getrieben hätte, da er bedeutendes rhetoriſches Talent beſaß. Wäre er jedoch in den Sinn des Buches, das ihn zum Philoſophen gemacht hat, die Kritik der reinen Vernunft, nur irgend tief gedrungen; ſo würde er verſtanden haben, daß ihre Hauptlehre, dem Geiſte nach, dieſe iſt: daß der Satz vom Grunde nicht, wie alle ſcholaſtiſche Philoſophie will, eine veritas aeterna iſt, d. h. nicht eine unbedingte Gültigkeit vor, außer und über aller Welt habe; ſondern nur eine relative und bedingte, allein in der Erſcheinung geltende, er mag als nothwendiger Nexus des Raumes oder der Zeit, oder als Kauſalitäts-, oder als Erkenntnißgrundes-Geſetz auftreten; daß daher das innere Weſen der Welt, das Ding an ſich, nimmer an ſeinem Leitfaden gefunden werden kann; ſondern alles, wozu dieſer führt, immer ſelbſt wieder abhängig und relativ, immer nur Erſcheinung, nicht Ding an ſich iſt; daß er ferner gar nicht das Subjekt trifft,

ſondern nur Form der Objekte iſt, die eben deshalb nicht Dinge an ſich ſind, und daß mit dem Objekt ſchon ſofort das Subjekt und mit dieſem jenes da iſt; alſo weder das Objekt zum Subjekt, noch dieſes zu jenem erſt als Folge zu ſeinem Grunde hinzukommen kann. Aber von allem Dieſem hat nicht das Mindeſte an Fichte gehaftet: ihm war das allein Intereſſante bei der Sache das Ausgehen vom Subjekt, welches Kant gewählt hatte, um das bisherige Ausgehen vom Objekt, welches dadurch zum Ding an ſich geworden, als falſch zu zeigen. Fichte aber nahm dies Ausgehen vom Subjekt für Das, worauf es ankomme, vermeinte, nach Weiſe aller Nachahmer, daß wenn er Kanten darin noch überböte, er ihn auch überträfe, und wiederholte nun in dieſer Richtung die Fehler, welche der bisherige Dogmatismus in der entgegengeſetzten begangen und eben dadurch Kants Kritik veranlaßt hatte; ſo daß in der Hauptſache nichts geändert war und der alte Grundfehler, die Annahme eines Verhältniſſes von Grund und Folge zwiſchen Objekt und Subjekt, nach wie vor blieb, der Satz vom Grunde daher, eben wie zuvor, eine unbedingte Gültigkeit behielt und das Ding an ſich, ſtatt wie ſonſt ins Objekt, jetzt in das Subjekt des Erkennens verlegt war, die gänzliche Relativität dieſer Beiden aber, welche anzeigt, daß das Ding an ſich, oder innere Weſen der Welt, nicht in ihnen, ſondern außer dieſem, wie außer jedem andern nur beziehungsweiſe Exiſtirenden zu ſuchen ſei, nach wie vor unerkannt blieb. Gleich als ob Kant gar nicht dageweſen wäre, iſt der Satz vom Grunde bei Fichte noch eben Das, was er bei allen Scholaſtikern war, eine aeterna veritas. Nämlich gleich wie über die Götter der Alten noch das ewige Schickſal herrſchte, ſo herrſchten über den Gott der Scholaſtiker noch jene aeternae veritates, d. h. die metaphyſiſchen, mathematiſchen und metalogiſchen Wahrheiten, bei Einigen auch die Gültigkeit des Moralgeſetzes. Dieſe veritates allein hiengen von nichts ab: durch ihre Nothwendigkeit aber war ſowohl Gott als Welt. Dem Satz vom Grund, als einer ſolchen veritas aeterna, zufolge iſt alſo bei Fichte das Ich Grund der Welt oder des Nicht-Ichs, des Objekts, welches eben ſeine Folge, ſein Machwerk iſt. Den Satz vom Grund weiter zu prüfen oder zu kontroliren, hat er ſich daher wohl gehütet. Sollte ich aber die Geſtalt jenes Satzes angeben, an deren Leitfaden

Fichte das Nicht-Ich aus dem Ich hervorgehen läßt, wie aus der Spinne ihr Gewebe; so finde ich, daß es der Satz vom Grunde des Seyns im Raum ist: denn nur auf diesen bezogen erhalten jene quaalvollen Deduktionen der Art und Weise wie das Ich das Nicht-Ich aus sich produzirt und fabrizirt, welche den Inhalt des sinnlosesten und bloß dadurch langweiligsten Buchs, das je geschrieben, ausmachen, doch eine Art von Sinn und Bedeutung. — Diese Fichte'sche Philosophie, sonst nicht einmal der Erwähnung werth, ist uns also nur interessant als der spät erschienene eigentliche Gegensatz des uralten Materialismus, welcher das konsequenteste Ausgehen vom Objekt war, wie jene das vom Subjekt. Wie der Materialismus übersah, daß er mit dem einfachsten Objekt schon sofort auch das Subjekt gesetzt hatte; so übersah Fichte, daß er mit dem Subjekt (er mochte es nun tituliren, wie er wollte) nicht nur auch schon das Objekt gesetzt hatte, weil kein Subjekt ohne solches denkbar ist; sondern er übersah auch dieses, daß alle Ableitung a priori, ja alle Beweisführung überhaupt, sich auf eine Nothwendigkeit stützt, alle Nothwendigkeit aber ganz allein auf den Satz vom Grund; weil nothwendig seyn und aus gegebenem Grunde folgen — Wechselbegriffe sind*), daß der Satz vom Grunde aber nichts Anderes als die allgemeine Form des Objekts als solchen ist, mithin das Objekt schon voraussetzt, nicht aber, vor und außer demselben geltend, es erst herbeiführen und in Gemäßheit seiner Gesetzgebung entstehen lassen kann. Ueberhaupt also hat das Ausgehen vom Subjekt mit dem oben dargestellten Ausgehen vom Objekt den selben Fehler gemein, zum voraus anzunehmen, was es erst abzuleiten vorgiebt, nämlich das nothwendige Korrelat seines Ausgangspunkts.

Von diesen beiden entgegengesetzten Mißgriffen nun unterscheidet sich unser Verfahren toto genere, indem wir weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgehen, sondern von der Vorstellung, als erster Thatsache des Bewußtseyns, deren erste wesentlichste Grundform das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist, die Form des Objekts wieder der Satz vom Grund, in seinen verschiedenen Gestalten, deren jede die ihr eigene Klasse von Vor-

*) Siehe hierüber „Die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde", 2. Aufl., §. 49.

Google

ſtellungen ſo ſehr beherrſcht, daß, wie gezeigt, mit der Erkenntniß jener Geſtalt auch das Weſen der ganzen Klaſſe erkannt iſt, indem dieſe (als Vorſtellung) eben nichts Anderes als jene Geſtalt ſelbſt iſt: ſo die Zeit ſelbſt nichts Anderes als der Grund des Seyns in ihr, d. h. Succeſſion; der Raum nichts Anderes als der Satz vom Grund in ihm, alſo Lage; die Materie nichts Anderes als Kauſalität; der Begriff (wie ſich ſogleich zeigen wird) nichts Anderes als Beziehung auf den Erkenntnißgrund. Dieſe gänzliche und durchgängige Relativität der Welt als Vorſtellung, ſowohl nach ihrer allgemeinſten Form (Subjekt und Objekt), als nach der dieſer untergeordneten (Satz vom Grund), weiſt uns, wie geſagt, darauf hin, das innerſte Weſen der Welt in einer ganz andern, von der Vorſtellung durchaus verſchiedenen Seite derſelben zu ſuchen, welche das nächſte Buch in einer jedem lebenden Weſen ebenſo unmittelbar gewiſſen Thatſache nachweiſen wird.

Doch iſt zuvor noch diejenige Klaſſe von Vorſtellungen zu betrachten, welche dem Menſchen allein angehört, deren Stoff der Begriff und deren ſubjektives Korrelat die Vernunft iſt, wie das der bisher betrachteten Vorſtellungen Verſtand und Sinnlichkeit war, welche auch jedem Thiere beizulegen ſind *).

§. 8.

Wie aus dem unmittelbaren Lichte der Sonne in den geborgten Wiederſchein des Mondes, gehn wir von der anſchaulichen, unmittelbaren, ſich ſelbſt vertretenden und verbürgenden Vorſtellung über zur Reflexion, zu den abſtrakten, diskurſiven Begriffen der Vernunft, die allen Gehalt nur von jener anſchaulichen Erkenntniß und in Beziehung auf dieſelbe haben. So lange wir uns rein anſchauend verhalten, iſt Alles klar, feſt und gewiß. Da giebt es weder Fragen, noch Zweifeln, noch Irren: man will nicht weiter, kann nicht weiter, hat Ruhe im Anſchauen, Befriedigung in der Gegenwart. Die Anſchauung iſt ſich ſelber genug; daher was rein aus ihr entſprungen und ihr treu ge-

*) Zu dieſen erſten ſieben Paragraphen gehören die vier erſten Kapitel des erſten Buches der Ergänzungen.

Digitized by Google

blieben iſt, wie das ächte Kunſtwerk, niemals falſch ſeyn, noch durch irgend eine Zeit widerlegt werden kann: denn es giebt keine Meinung, ſondern die Sache ſelbſt. Aber mit der abſtrakten Erkenntniß, mit der Vernunft, iſt im Theoretiſchen der Zweifel und der Irrthum, im Praktiſchen die Sorge und die Reue eingetreten. Wenn in der anſchaulichen Vorſtellung der Schein auf Augenblicke die Wirklichkeit entſtellt, ſo kann in der abſtrakten der Irrthum Jahrtauſende herrſchen, auf ganze Völker ſein eiſernes Joch werfen, die edelſten Regungen der Menſchheit erſticken und ſelbſt Den, welchen zu täuſchen er nicht vermag, durch ſeine Sklaven, ſeine Getäuſchten, in Feſſeln legen laſſen. Er iſt der Feind, gegen welchen die weiſeſten Geiſter aller Zeiten den ungleichen Kampf unterhielten, und nur was ſie ihm abgewannen, iſt Eigenthum der Menſchheit geworden. Daher iſt es gut, ſogleich auf ihn aufmerkſam zu machen, indem wir den Boden betreten, auf welchem ſein Gebiet liegt. Obwohl oft geſagt worden, daß man der Wahrheit nachſpüren ſoll, auch wo kein Nutzen von ihr abzuſehen, weil dieſer mittelbar ſeyn und hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet; ſo finde ich hier doch noch hinzuzuſetzen, daß man auch ebenſo ſehr beſtrebt ſeyn ſoll, jeden Irrthum aufzudecken und auszurotten, auch wo kein Schaden von ihm abzuſehen, weil auch dieſer ſehr mittelbar ſeyn und einſt hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet: denn jeder Irrthum trägt ein Gift in ſeinem Innern. Iſt es der Geiſt, iſt es die Erkenntniß, welche den Menſchen zum Herrn der Erde macht; ſo giebt es keine unſchädliche Irrthümer, noch weniger ehrwürdige, heilige Irrthümer. Und zum Troſt Derer, welche dem edlen und ſo ſchweren Kampf gegen den Irrthum, in irgend einer Art und Angelegenheit, Kraft und Leben widmen, kann ich mich nicht entbrechen, hier hinzuzuſetzen, daß zwar ſo lange, als die Wahrheit noch nicht daſteht, der Irrthum ſein Spiel treiben kann, wie Eulen und Fledermäuſe in der Nacht: aber eher mag man erwarten, daß Eulen und Fledermäuſe die Sonne zurück in den Oſten ſcheuchen werden, als daß die erkannte und deutlich und vollſtändig ausgeſprochene Wahrheit wieder verdrängt werde, damit der alte Irrthum ſeinen breiten Platz nochmals ungeſtört einnehme. Das iſt die Kraft der Wahrheit, deren Sieg

ſchwer und mühſam, aber dafür, wenn einmal errungen, ihr nicht mehr zu entreißen iſt.

Außer den bis hieher betrachteten Vorſtellungen nämlich, welche, ihrer Zuſammenſetzung nach, ſich zurückführen ließen auf Zeit und Raum und Materie, wenn wir aufs Objekt, oder reine Sinnlichkeit und Verſtand (d. i. Erkenntniß der Kauſalität), wenn wir aufs Subjekt ſehen, iſt im Menſchen allein, unter allen Bewohnern der Erde, noch eine andere Erkenntnißkraft eingetreten, ein ganz neues Bewußtſeyn aufgegangen, welches ſehr treffend und mit ahndungsvoller Richtigkeit die Reflexion genannt iſt. Denn es iſt in der That ein Wiederſchein, ein Abgeleitetes von jener anſchaulichen Erkenntniß, hat jedoch eine von Grund aus andere Natur und Beſchaffenheit als jene angenommen, kennt deren Formen nicht, und auch der Satz vom Grund, der über alles Objekt herrſcht, hat hier eine völlig andere Geſtalt. Dieſes neue, höher potenzirte Bewußtſeyn, dieſer abſtrakte Reflex alles Intuitiven im nichtanſchaulichen Begriff der Vernunft, iſt es allein, der dem Menſchen jene Beſonnenheit verleiht, welche ſein Bewußtſeyn von dem des Thieres ſo durchaus unterſcheidet, und wodurch ſein ganzer Wandel auf Erden ſo verſchieden ausfällt von dem ſeiner unvernünftigen Brüder. Gleich ſehr übertrifft er ſie an Macht und an Leiden. Sie leben in der Gegenwart allein; er dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit. Sie befriedigen das augenblickliche Bedürfniß; er ſorgt durch die künſtlichſten Anſtalten für ſeine Zukunft, ja für Zeiten, die er nicht erleben kann. Sie ſind dem Eindruck des Augenblicks, der Wirkung des anſchaulichen Motivs gänzlich anheimgefallen: ihn beſtimmen abſtrakte Begriffe unabhängig von der Gegenwart. Daher führt er überlegte Pläne aus, oder handelt nach Maximen, ohne Rückſicht auf die Umgebung und die zufälligen Eindrücke des Augenblicks: er kann daher z. B. mit Gelaſſenheit die künſtlichen Anſtalten zu ſeinem eigenen Tode treffen, kann ſich verſtellen, bis zur Unerforſchlichkeit, und ſein Geheimniß mit ins Grab nehmen, hat endlich eine wirkliche Wahl zwiſchen mehreren Motiven: denn nur in abstracto können ſolche, neben einander im Bewußtſeyn gegenwärtig, die Erkenntniß bei ſich führen, daß eines das andere ausſchließt, und ſo ihre Gewalt über den Willen gegen einander meſſen; wonach dann das überwiegende, indem es den Ausſchlag

giebt, die überlegte Entſcheidung des Willens iſt und als ein ſicheres Anzeichen ſeine Beſchaffenheit kund macht. Das Thier hingegen beſtimmt der gegenwärtige Eindruck: nur die Furcht vor dem gegenwärtigen Zwange kann ſeine Begierde zähmen, bis jene Furcht endlich zur Gewohnheit geworden iſt und nunmehr als ſolche es beſtimmt: das iſt Dreſſur. Das Thier empfindet und ſchaut an; der Menſch *denkt* überdies und *weiß*: Beide *wollen*. Das Thier theilt ſeine Empfindung und Stimmung mit, durch Geberde und Laut: der Menſch theilt dem andern Gedanken mit, durch Sprache, oder verbirgt Gedanken, durch Sprache. Sprache iſt das erſte Erzeugniß und das nothwendige Werkzeug ſeiner Vernunft: daher wird im Griechiſchen und im Italäniſchen Sprache und Vernunft durch das ſelbe Wort bezeichnet: ὁ λογος, il discorso. Vernunft kommt von Vernehmen, welches nicht ſynonym iſt mit Hören, ſondern das Innewerden der durch Worte mitgetheilten Gedanken bedeutet. Durch Hülfe der Sprache allein bringt die Vernunft ihre wichtigſten Leiſtungen zu Stande, nämlich das übereinſtimmende Handeln mehrerer Individuen, das planvolle Zuſammenwirken vieler Tauſende, die Civiliſation, den Staat; ferner die Wiſſenſchaft, das Aufbewahren früherer Erfahrung, das Zuſammenfaſſen des Gemeinſamen in einen Begriff, das Mittheilen der Wahrheit, das Verbreiten des Irrthums, das Denken und Dichten, die Dogmen und die Superſtitionen. Das Thier lernt den Tod erſt im Tode kennen: der Menſch geht mit Bewußtſeyn in jeder Stunde ſeinem Tode näher, und dies macht ſelbſt Dem das Leben bisweilen bedenklich, der nicht ſchon am ganzen Leben ſelbſt dieſen Charakter der ſteten Vernichtung erkannt hat. Hauptſächlich dieſerhalb hat der Menſch Philoſophien und Religionen: ob jedoch Dasjenige, was wir mit Recht an ſeinem Handeln über Alles hoch ſchätzen, das freiwillige Rechtthun und der Edelmuth der Geſinnung, je die Frucht einer jener beiden geweſen, iſt ungewiß. Als ſichere, ihnen allein angehörige Erzeugniſſe beider und Produktionen der Vernunft auf dieſem Wege ſtehen hingegen da die wunderlichſten, abenteuerlichſten Meinungen der Philoſophen verſchiedener Schulen, und die ſeltſamſten, bisweilen auch grauſamen Gebräuche der Prieſter verſchiedener Religionen.

Daß alle dieſe ſo mannigfaltigen und ſo weit reichenden

Aeußerungen aus einem gemeinſchaftlichen Princip entſpringen, aus jener beſondern Geiſteskraft, die der Menſch vor dem Thiere voraus hat, und welche man Vernunft, ὁ λογος, το λογιστικον, το λογιμον, ratio, genannt hat, iſt die einſtimmige Meinung aller Zeiten und Völker. Auch wiſſen alle Menſchen ſehr wohl die Aeußerungen dieſes Vermögens zu erkennen, und zu ſagen, was vernünftig, was unvernünftig ſei, wo die Vernunft im Gegenſatz mit andern Fähigkeiten und Eigenſchaften des Menſchen auftritt, und endlich, was wegen des Mangels derſelben auch vom klügſten Thiere nie zu erwarten ſteht. Die Philoſophen aller Zeiten ſprechen im Ganzen auch übereinſtimmend mit jener allgemeinen Kenntniß der Vernunft, und heben überdies einige beſonders wichtige Aeußerungen derſelben hervor, wie die Beherrſchung der Affekte und Leidenſchaften, die Fähigkeit, Schlüſſe zu machen und allgemeine Principien, ſogar ſolche, die vor aller Erfahrung gewiß ſind, aufzuſtellen u. ſ. w. Dennoch ſind alle ihre Erklärungen vom eigentlichen Weſen der Vernunft ſchwankend, nicht ſcharf beſtimmt, weitläufig, ohne Einheit und Mittelpunkt, bald dieſe bald jene Aeußerung hervorhebend, daher oft von einander abweichend. Dazu kommt, daß Viele dabei von dem Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Offenbarung ausgehen, welcher der Philoſophie ganz fremd iſt, und nur dient die Verwirrung zu vermehren. Es iſt höchſt auffallend, daß bisher kein Philoſoph alle jene mannigfaltigen Aeußerungen der Vernunft ſtrenge auf eine einfache Funktion zurückgeführt hat, die in ihnen allen wiederzuerkennen wäre, aus der ſie alle zu erklären wären und die demnach das eigentliche innere Weſen der Vernunft ausmachte. Zwar giebt der vortreffliche Locke, im „Essay on human understanding", Buch 2, Kap. 11, §. 10 u. 11, als den unterſcheidenden Charakter zwiſchen Thier und Menſch die abſtrakten allgemeinen Begriffe ſehr richtig an, und Leibnitz wiederholt Dieſes völlig beiſtimmend, in den „Nouveaux essays sur l'entendement humain", Buch 2, Kap. 11, §. 10 u. 11. Allein wenn Locke in Buch 4, Kap. 17, §. 2, 3, zur eigentlichen Erklärung der Vernunft kommt, ſo verliert er ganz jenen einfachen Hauptcharakter derſelben aus dem Geſicht, und geräth eben auch auf eine ſchwankende, unbeſtimmte, unvollſtändige Angabe zerſtückelter und abgeleiteter Aeußerungen derſelben: auch

Leibnitz, an der mit jener korreſpondirenden Stelle ſeines Werkes, verhält ſich im Ganzen ebenſo, nur mit mehr Konfuſion und Unklarheit. Wie ſehr nun aber Kant den Begriff vom Weſen der Vernunft verwirrt und verfälſcht hat, darüber habe ich im Anhange ausführlich geredet. Wer aber gar ſich die Mühe giebt, die Maſſe philoſophiſcher Schriften, welche ſeit Kant erſchienen ſind, in dieſer Hinſicht zu durchgehen, der wird erkennen, daß, ſo wie die Fehler der Fürſten von ganzen Völkern gebüßt werden, die Irrthümer großer Geiſter ihren nachtheiligen Einfluß auf ganze Generationen, ſogar auf Jahrhunderte verbreiten, ja, wachſend und ſich fortpflanzend, zuletzt in Monſtroſitäten ausarten: welches Alles daher abzuleiten iſt, daß, wie Berkeley ſagt: Few men think; yet all will have opinions*).

Wie der Verſtand nur eine Funktion hat: unmittelbare Erkenntniß des Verhältniſſes von Urſach und Wirkung, und die Anſchauung der wirklichen Welt, wie auch alle Klugheit, Sagacität und Erfindungsgabe, ſo mannigfaltig auch ihre Anwendung iſt, doch ganz offenbar nichts Anderes ſind, als Aeußerungen jener einfachen Funktion; ſo hat auch die Vernunft eine Funktion: Bildung des Begriffs; und aus dieſer einzigen erklären ſich ſehr leicht und ganz und gar von ſelbſt alle jene oben angeführten Erſcheinungen, die das Leben des Menſchen von dem des Thieres unterſcheiden, und auf die Anwendung oder Nicht-Anwendung jener Funktion deutet ſchlechthin Alles, was man überall und jederzeit vernünftig oder unvernünftig genannt hat**).

§. 9.

Die Begriffe bilden eine eigenthümliche, von den bisher betrachteten, anſchaulichen Vorſtellungen toto genere verſchiedene Klaſſe, die allein im Geiſte des Menſchen vorhanden iſt. Wir können daher nimmer eine anſchauliche, eine eigentlich evidente Erkenntniß von ihrem Weſen erlangen; ſondern auch nur eine

*) Wenige Menſchen denken, aber alle wollen Meinungen haben.

**) Mit dieſem Paragraph iſt zu vergleichen §. 26 u. 27 der zweiten Auflage der Abhandlung über den Satz vom Grunde.

abſtrakte und diskurſive. Es wäre daher ungereimt zu fordern, daß ſie in der Erfahrung, ſofern unter dieſer die reale Außenwelt, welche eben anſchauliche Vorſtellung iſt, verſtanden wird, nachgewieſen, oder wie anſchauliche Objekte vor die Augen, oder vor die Phantaſie gebracht werden ſollten. Nur denken, nicht anſchauen laſſen ſie ſich, und nur die Wirkungen, welche durch ſie der Menſch hervorbringt, ſind Gegenſtände der eigentlichen Erfahrung. Solche ſind die Sprache, das überlegte planmäßige Handeln und die Wiſſenſchaft; hernach was aus dieſen allen ſich ergiebt. Offenbar iſt die Rede, als Gegenſtand der äußeren Erfahrung, nichts Anderes als ein ſehr vollkommener Telegraph, der willkürliche Zeichen mit größter Schnelligkeit und feinſter Nüancirung mittheilt. Was bedeuten aber dieſe Zeichen? Wie geſchieht ihre Auslegung? Ueberſetzen wir etwan, während der Andere ſpricht, ſogleich ſeine Rede in Bilder der Phantaſie, die blitzſchnell an uns vorüberfliegen und ſich bewegen, verketten, umgeſtalten und ausmalen, gemäß den hinzuſtrömenden Worten und deren grammatiſchen Flexionen? Welch ein Tumult wäre dann in unſerm Kopfe, während des Anhörens einer Rede, oder des Leſens eines Buches! So geſchieht es keineswegs. Der Sinn der Rede wird unmittelbar vernommen, genau und beſtimmt aufgefaßt, ohne daß in der Regel ſich Phantasmen einmengten. Es iſt die Vernunft, die zur Vernunft ſpricht, ſich in ihrem Gebiete hält, und was ſie mittheilt und empfängt, ſind abſtrakte Begriffe, nichtanſchauliche Vorſtellungen, welche ein für alle Mal gebildet und verhältnißmäßig in geringer Anzahl, doch alle unzähligen Objekte der wirklichen Welt befaſſen, enthalten und vertreten. Hieraus allein iſt es erklärlich, daß nie ein Thier ſprechen und vernehmen kann, obgleich es die Werkzeuge der Sprache und auch die anſchaulichen Vorſtellungen mit uns gemein hat: aber eben weil die Worte jene ganz eigenthümliche Klaſſe von Vorſtellungen bezeichnen, deren ſubjektives Korrelat die Vernunft iſt, ſind ſie für das Thier ohne Sinn und Bedeutung. So iſt die Sprache, wie jede andere Erſcheinung, die wir der Vernunft zuſchreiben, und wie Alles, was den Menſchen vom Thiere unterſcheidet, durch dieſes Eine und Einfache als ſeine Quelle zu erklären: die Begriffe, die abſtrakten, nicht anſchaulichen, allgemeinen, nicht in Zeit und Raum individuellen

Vorſtellungen. Nur in einzelnen Fällen gehen wir von den Begriffen zur Anſchauung über, bilden uns Phantasmen als anſchauliche Repräſentanten der Begriffe, denen ſie jedoch nie adäquat ſind. Dieſe ſind in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 28, beſonders erörtert worden, daher ich hier nicht daſſelbe wiederholen will: mit dem dort Geſagten iſt zu vergleichen, was Hume im zwölften ſeiner „Philosophical essays", S. 244, und was Herder in der „Metakritik" (einem übrigens ſchlechten Buch), Theil 1, S. 274, ſagt. — Die Platoniſche Idee, welche durch den Verein von Phantaſie und Vernunft möglich wird, macht den Hauptgegenſtand des dritten Buchs gegenwärtiger Schrift aus.

Obgleich nun alſo die Begriffe von den anſchaulichen Vorſtellungen von Grund aus verſchieden ſind, ſo ſtehen ſie doch in einer nothwendigen Beziehung zu dieſen, ohne welche ſie nichts wären, welche Beziehung folglich ihr ganzes Weſen und Daſeyn ausmacht. Die Reflexion iſt nothwendig Nachbildung, Wiederholung, der urbildlichen anſchaulichen Welt, wiewohl Nachbildung ganz eigener Art, in einem völlig heterogenen Stoff. Deshalb ſind die Begriffe ganz paſſend Vorſtellungen von Vorſtellungen zu nennen. Der Satz vom Grunde hat hier ebenfalls eine eigene Geſtalt, und wie diejenige, unter welcher er in einer Klaſſe von Vorſtellungen herrſcht, auch eigentlich immer das ganze Weſen dieſer Klaſſe, ſofern ſie Vorſtellungen ſind, ausmacht und erſchöpft, ſo daß, wie wir geſehen haben, die Zeit durch und durch Succeſſion und ſonſt nichts, der Raum durch und durch Lage und ſonſt nichts, die Materie durch und durch Kauſalität und ſonſt nichts iſt: ſo beſteht auch das ganze Weſen der Begriffe, oder der Klaſſe der abſtrakten Vorſtellungen, allein in der Relation, welche in ihnen der Satz vom Grunde ausdrückt: und da dieſe die Beziehung auf den Erkenntnißgrund iſt, ſo hat die abſtrakte Vorſtellung ihr ganzes Weſen einzig und allein in ihrer Beziehung auf eine andere Vorſtellung, welche ihr Erkenntnißgrund iſt. Dieſe kann nun zwar wieder zunächſt ein Begriff, oder abſtrakte Vorſtellung ſeyn, und ſogar auch dieſer wieder nur einen eben ſolchen abſtrakten Erkenntnißgrund haben; aber nicht ſo ins Unendliche: ſondern zuletzt muß die Reihe der Erkenntnißgründe mit einem Begriff ſchließen, der ſeinen Grund in der anſchaulichen Erkenntniß hat. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht auf der an-

Digitized by

ſchaulichen als ihrem Grunde des Erkennens. Daher hat die Klaſſe der abſtrakten Vorſtellungen von den andern das Unterſcheidende, daß in dieſen der Satz vom Grund immer nur eine Beziehung auf eine andere Vorſtellung der nämlichen Klaſſe fordert, bei den abſtrakten Vorſtellungen aber zuletzt eine Beziehung auf eine Vorſtellung aus einer andern Klaſſe.

Man hat diejenigen Begriffe, welche, wie eben angegeben, nicht unmittelbar, ſondern nur durch Vermittelung eines oder gar mehrerer anderer Begriffe ſich auf die anſchauliche Erkenntniß beziehen, vorzugsweiſe abstracta, und hingegen die, welche ihren Grund unmittelbar in der anſchaulichen Welt haben, concreta genannt. Dieſe letztere Benennung paßt aber nur ganz uneigentlich auf die durch ſie bezeichneten Begriffe, da nämlich auch dieſe immer noch abstracta ſind und keineswegs anſchauliche Vorſtellungen. Jene Benennungen ſind aber auch nur aus einem ſehr undeutlichen Bewußtſeyn des damit gemeinten Unterſchiedes hervorgegangen, können jedoch, mit der hier gegebenen Deutung, ſtehen bleiben. Beiſpiele der erſten Art, alſo abstracta im eminenten Sinn, ſind Begriffe wie „Verhältniß, Tugend, Unterſuchung, Anfang" u. ſ. w. Beiſpiele der letztern Art, oder uneigentlich ſo genannte concreta ſind die Begriffe „Menſch, Stein, Pferd" u. ſ. w. Wenn es nicht ein etwas zu bildliches und dadurch ins Scherzhafte fallendes Gleichniß wäre; ſo könnte man ſehr treffend die letzteren das Erdgeſchoß, die erſteren die oberen Stockwerke des Gebäudes der Reflexion nennen *).

Daß ein Begriff Vieles unter ſich begreift, d. h. daß viele anſchauliche, oder auch ſelbſt wieder abſtrakte Vorſtellungen in der Beziehung des Erkenntnißgrundes zu ihm ſtehen, d. h. durch ihn gedacht werden, dies iſt nicht, wie man meiſtens angiebt, eine weſentliche, ſondern nur eine abgeleitete ſekundäre Eigenſchaft deſſelben, die ſogar nicht immer in der That, wiewohl immer der Möglichkeit nach, daſeyn muß. Jene Eigenſchaft fließt daraus her, daß der Begriff Vorſtellung einer Vorſtellung iſt, d. h. ſein ganzes Weſen allein hat in ſeiner Beziehung auf eine andere Vorſtellung; da er aber nicht dieſe Vorſtellung ſelbſt iſt, ja dieſe ſogar meiſtens zu einer ganz andern Klaſſe von Vorſtellungen

*) Hiezu Kap. 5 u. 6 des zweiten Bandes.

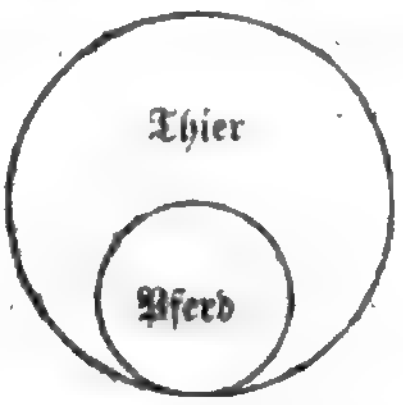
gehört, nämlich anſchaulich iſt, ſo kann ſie zeitliche, räumliche und andere Beſtimmungen und überhaupt noch viele Beziehungen haben, die im Begriff gar nicht mit gedacht werden, daher mehrere im Unweſentlichen verſchiedene Vorſtellungen durch denſelben Begriff gedacht, d. h. unter ihn ſubſumirt werden können. Allein dies Gelten von mehreren Dingen iſt keine weſentliche, ſondern nur accidentale Eigenſchaft des Begriffs. Es kann daher Begriffe geben, durch welche nur ein einziges reales Objekt gedacht wird, die aber deswegen doch abſtrakt und allgemein, keineswegs aber einzelne und anſchauliche Vorſtellungen ſind: dergleichen iſt z. B. der Begriff, den Jemand von einer beſtimmten Stadt hat, die er aber bloß aus der Geographie kennt: obgleich nur dieſe eine Stadt dadurch gedacht wird, ſo wären doch mehrere in einigen Stücken verſchiedene Städte möglich, zu denen allen er paßte. Nicht alſo weil ein Begriff von mehreren Objekten abſtrahirt iſt, hat er Allgemeinheit; ſondern umgekehrt, weil Allgemeinheit, d. i. Nichtbeſtimmung des Einzelnen, ihm als abſtrakter Vorſtellung der Vernunft weſentlich iſt, können verſchiedene Dinge durch denſelben Begriff gedacht werden.

Aus dem Geſagten ergiebt ſich, daß jeder Begriff, eben weil er abſtrakte und nicht anſchauliche und eben daher nicht durchgängig beſtimmte Vorſtellung iſt, Dasjenige hat, was man einen Umfang oder Sphäre nennt, auch ſogar in dem Fall, daß nur ein einziges reales Objekt vorhanden iſt, das ihm entſpricht. Nun finden wir durchgängig, daß die Sphäre jedes Begriffs mit den Sphären anderer etwas Gemeinſchaftliches hat, d. h. daß in ihm zum Theil das Selbe gedacht wird, was in jenen andern, und in dieſen wieder zum Theil das Selbe, was in jenem erſtern; obgleich, wenn ſie wirklich verſchiedene Begriffe ſind, jeder, oder wenigſtens einer von beiden etwas enthält, das der andere nicht hat: in dieſem Verhältniß ſteht jedes Subjekt zu ſeinem Prädikat. Dieſes Verhältniß erkennen, heißt urtheilen. Die Darſtellung jener Sphären durch räumliche Figuren iſt ein überaus glücklicher Gedanke. Zuerſt hat ihn wohl Gottfried Plouquet gehabt, der Quadrate dazu nahm; Lambert, wiewohl nach ihm, bediente ſich noch bloßer Linien, die er unter einander ſtellte: Euler führte es zuerſt mit Kreiſen vollſtändig aus. Worauf dieſe ſo genaue Analogie zwiſchen den Verhältniſſen der Begriffe und denen räum-

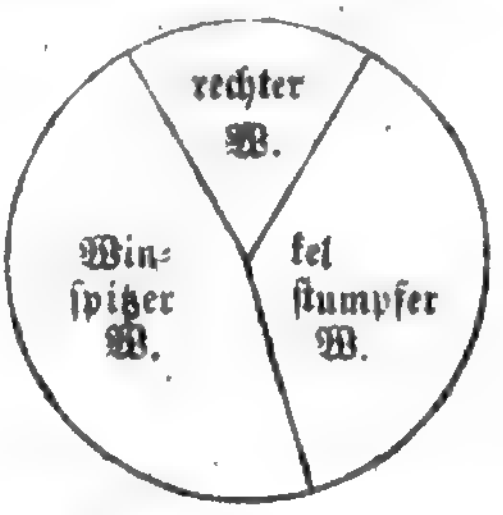
licher Figuren zuletzt beruhe, weiß ich nicht anzugeben. Es ist inzwischen für die Logik ein sehr günstiger Umstand, daß alle Verhältnisse der Begriffe sich sogar ihrer Möglichkeit nach, d. h. a priori, durch solche Figuren anschaulich darstellen lassen, in folgender Art:

1) Die Sphären zweier Begriffe sind sich ganz gleich: z. B. der Begriff der Nothwendigkeit und der der Folge aus gegebenem Grunde; desgleichen der von Ruminantia und Bisulca (Wiederkäuer und Thiere mit gespaltenem Huf); auch von Wirbelthieren und Rothblütigen (wogegen jedoch wegen der Anneliden etwas einzuwenden wäre): es sind Wechselbegriffe. Solche stellt dann ein einziger Kreis dar, der sowohl den einen als den andern bedeutet.

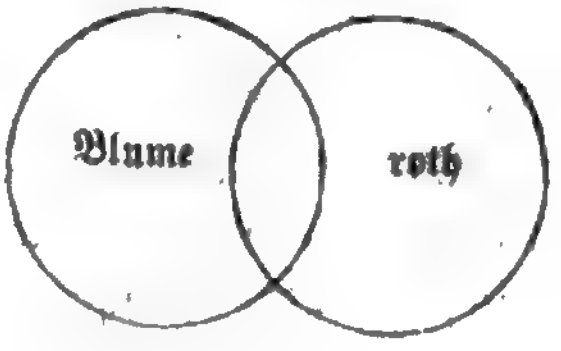
2) Die Sphäre eines Begriffs schließt die eines andern ganz ein:



3) Eine Sphäre schließt zwei oder mehrere ein, die sich ausschließen und zugleich die Sphäre füllen:

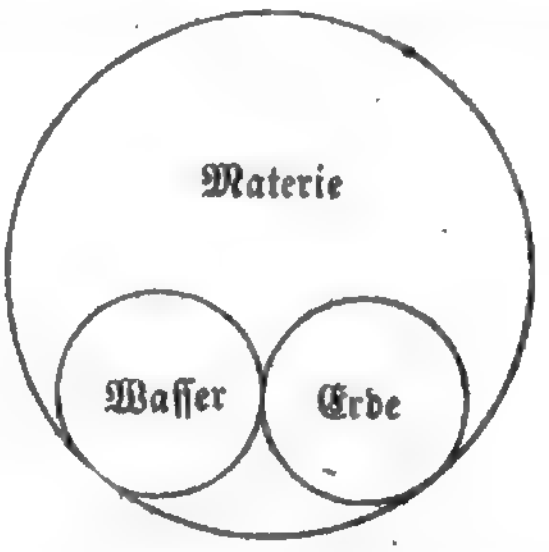


4) Zwei Sphären schließen jede einen Theil der andern ein:



Digitized by Google

5) Zwei Sphären liegen in einer dritten, die ſie jedoch nicht füllen:



Dieſer letztere Fall gilt von allen Begriffen, deren Sphären nicht unmittelbare Gemeinſchaft haben, da immer ein dritter, wenn gleich oft ſehr weiter, beide einſchließen wird.

Auf dieſe Fälle möchten alle Verbindungen von Begriffen zurückzuführen ſeyn, und die ganze Lehre von den Urtheilen, deren Konverſion, Kontraposition, Reciprokation, Disjunktion (dieſe nach der dritten Figur) läßt ſich daraus ableiten: ebenſo auch die Eigenſchaften der Urtheile, auf welche Kant die vorgeblichen Kategorien des Verſtandes gründete, jedoch mit Ausnahme der hypothetiſchen Form, welche nicht mehr eine Verbindung von bloßen Begriffen, ſondern von Urtheilen iſt; ſodann mit Ausnahme der Modalität, über welche, wie über jede Eigenſchaft von Urtheilen, die den Kategorien zum Grunde gelegt iſt, der Anhang ausführlich Rechenſchaft giebt. Ueber die angegebenen möglichen Begriffsverbindungen iſt nur noch zu bemerken, daß ſie auch unter einander mannigfaltig verbunden werden können, z. B. die vierte Figur mit der zweiten. Nur wenn eine Sphäre, die eine andere ganz oder zum Theil enthält, wieder von einer dritten ganz eingeſchloſſen wird, ſtellen dieſe zuſammen den Schluß in der erſten Figur dar, d. h. diejenige Verbindung von Urtheilen, durch welche erkannt wird, daß ein Begriff, der in einem andern ganz oder zum Theil enthalten iſt, es auch ebenſo in einem dritten iſt, der wieder dieſen enthält: oder auch das Umgekehrte davon, die Negation; deren bildliche Darſtellung natürlich nur darin beſtehen kann, daß zwei verbundene Sphären nicht in einer dritten liegen. Umſchließen ſich viele Sphären auf dieſe Weiſe, ſo entſtehen lange Ketten von Schlüſ-

Digitized by Google

ſen. — Dieſen Schematismus der Begriffe, der ſchon in mehreren Lehrbüchern ziemlich gut ausgeführt iſt, kann man der Lehre von den Urtheilen, wie auch der ganzen Syllogiſtik zum Grunde legen, wodurch der Vortrag beider ſehr leicht und einfach wird. Denn alle Regeln derſelben laſſen ſich daraus ihrem Urſprung nach einſehen, ableiten und erklären. Dieſe aber dem Gedächtniß aufzuladen, iſt nicht nothwendig, da die Logik nie von praktiſchem Nutzen, ſondern nur von theoretiſchem Intereſſe für die Philoſophie ſeyn kann. Denn obwohl ſich ſagen ließe, daß die Logik zum vernünftigen Denken ſich verhält wie der Generalbaß zur Muſik, und auch, wenn wir es weniger genau nehmen, wie die Ethik zur Tugend, oder die Aeſthetik zur Kunſt; ſo iſt dagegen zu bedenken, daß noch kein Künſtler es durch Studium der Aeſthetik geworden iſt, noch ein edler Charakter durch Studium der Ethik, daß lange vor Rameau richtig und ſchön komponirt wurde, und auch, daß man nicht den Generalbaß inne zu haben braucht, um Disharmonien zu bemerken: ebenſo wenig braucht man Logik zu wiſſen, um ſich durch Trugſchlüſſe nicht täuſchen zu laſſen. Jedoch muß eingeräumt werden, daß, wenn auch nicht für die Beurtheilung, dennoch für die Ausübung der muſikaliſchen Kompoſition der Generalbaß von großem Nutzen iſt: ſogar auch mögen, wenn gleich in viel geringerm Grade, Aeſthetik und ſelbſt Ethik für die Ausübung einigen, wiewohl hauptſächlich negativen Nutzen haben, alſo auch ihnen nicht aller praktiſche Werth abzuſprechen ſeyn: aber von der Logik läßt ſich nicht einmal ſo viel rühmen. Sie iſt nämlich bloß das Wiſſen in abstracto Deſſen, was Jeder in concreto weiß. Daher, ſo wenig als man ſie braucht, einem falſchen Räſonnement nicht beizuſtimmen, ſo wenig ruft man ihre Regeln zu Hülfe, um ein richtiges zu machen, und ſelbſt der gelehrteſte Logiker ſetzt ſie bei ſeinem wirklichen Denken ganz bei Seite. Dies erklärt ſich aus Folgendem. Jede Wiſſenſchaft beſteht aus einem Syſtem allgemeiner, folglich abſtrakter Wahrheiten, Geſetze und Regeln, in Bezug auf irgend eine Art von Gegenſtänden. Der unter dieſen nachher vorkommende einzelne Fall wird nun jedesmal nach jenem allgemeinen Wiſſen, welches ein für alle Mal gilt, beſtimmt; weil ſolche Anwendung des Allgemeinen unendlich leichter iſt, als den vorkommenden einzelnen Fall für ſich von Vorne an zu unterſuchen;

indem allezeit die einmal erlangte allgemeine abſtrakte Erkenntniß uns näher zur Hand liegt, als die empiriſche Unterſuchung des Einzelnen. Mit der Logik aber iſt es gerade umgekehrt. Sie iſt das allgemeine, durch Selbſtbeobachtung der Vernunft und Abſtraktion von allem Inhalt erkannte und in der Form von Regeln ausgedrückte Wiſſen von der Verfahrungsweiſe der Vernunft. Dieſer aber iſt jene Verfahrungsweiſe nothwendig und weſentlich: ſie wird alſo in keinem Fall davon abweichen, ſobald ſie ſich ſelbſt überlaſſen iſt. Es iſt daher leichter und ſicherer, ſie in jedem beſondern Fall ihrem Weſen gemäß verfahren zu laſſen, als ihr das aus dieſem Verfahren erſt abſtrahirte Wiſſen davon, in Geſtalt eines fremden von Außen gegebenen Geſetzes, vorzuhalten. Es iſt leichter: weil, wenn gleich bei allen anderen Wiſſenſchaften die allgemeine Regel uns näher liegt, als die Unterſuchung des einzelnen Falles allein und durch ſich ſelbſt; umgekehrt, beim Gebrauch der Vernunft, das im gegebenen Fall nöthige Verfahren derſelben uns immer näher liegt, als die daraus abſtrahirte allgemeine Regel, da das Denkende in uns ja ſelbſt jene Vernunft iſt. Es iſt ſicherer: weil viel leichter ein Irrthum in ſolchem abſtrakten Wiſſen, oder deſſen Anwendung, vorfallen kann, als ein Verfahren der Vernunft eintreten, das ihrem Weſen, ihrer Natur, zuwiderlieſe. Daher kommt das Sonderbare, daß, wenn man in anderen Wiſſenſchaften die Wahrheit des einzelnen Falles an der Regel prüft, in der Logik umgekehrt die Regel immer am einzelnen Fall geprüft werden muß: und auch der geübteſte Logiker wird, wenn er bemerkt, daß er in einem einzelnen Fall anders ſchließt als eine Regel ausſagt, immer eher einen Fehler in der Regel ſuchen, als in dem von ihm wirklich gemachten Schluß. Praktiſchen Gebrauch von der Logik machen wollen, hieße alſo Das, was uns im Einzelnen unmittelbar mit der größten Sicherheit bewußt iſt, erſt mit unſäglicher Mühe aus allgemeinen Regeln ableiten wollen: es wäre gerade ſo, wie wenn man bei ſeinen Bewegungen erſt die Mechanik, und bei der Verdauung die Phyſiologie zu Rathe ziehen wollte: und wer die Logik zu praktiſchen Zwecken erlernt, gleicht dem, der einen Bieber zu ſeinem Bau abrichten will. — Obgleich alſo ohne praktiſchen Nutzen, muß nichtsdeſtoweniger die Logik beibehalten werden, weil ſie philoſophiſches Intereſſe hat, als ſpecielle Kennt-

niß der Organisation und Aktion der Vernunft. Als abgeschlossene, für sich bestehende, in sich vollendete, abgerundete und vollkommen sichere Disciplin ist sie berechtigt, für sich allein und unabhängig von allem Andern wissenschaftlich abgehandelt und ebenso auf Universitäten gelehrt zu werden: aber ihren eigentlichen Werth erhält sie erst im Zusammenhange der gesammten Philosophie, bei Betrachtung des Erkennens, und zwar des vernünftigen oder abstrakten Erkennens. Demgemäß sollte ihr Vortrag nicht so sehr die Form einer auf das Praktische gerichteten Wissenschaft haben, nicht bloß nackt hingestellte Regeln zum richtigen Umkehren der Urtheile, Schließen u. s. w. enthalten; sondern mehr darauf gerichtet seyn, daß das Wesen der Vernunft und des Begriffs erkannt und der Satz vom Grunde des Erkennens ausführlich betrachtet werde: denn eine bloße Paraphrase desselben ist die Logik, und zwar eigentlich nur für den Fall, wo der Grund, welcher den Urtheilen Wahrheit giebt, nicht empirisch oder metaphysisch, sondern logisch oder metalogisch ist. Neben dem Satz vom Grunde des Erkennens sind daher die übrigen drei ihm so nah verwandten Grundgesetze des Denkens, oder Urtheile von metalogischer Wahrheit, aufzuführen; woraus denn nach und nach die ganze Technik der Vernunft erwächst. Das Wesen des eigentlichen Denkens, d. h. des Urtheilens und Schließens, ist aus der Verbindung der Begriffssphären, gemäß dem räumlichen Schema, auf die oben angedeutete Weise darzustellen und aus diesem alle Regeln des Urtheilens und Schließens durch Konstruktion abzuleiten. Der einzige praktische Gebrauch, den man von der Logik machen kann, ist, daß man, beim Disputiren, dem Gegner, nicht sowohl seine wirklichen Fehlschlüsse, als seine absichtlichen Trugschlüsse nachweist, indem man sie bei ihrem technischen Namen nennt. Durch solche Zurückdrängung der praktischen Richtung und Hervorhebung des Zusammenhanges der Logik mit der gesammten Philosophie, als ein Kapitel derselben, sollte ihre Kenntniß dennoch nicht seltener werden, als sie jetzt ist: denn heut zu Tage muß Jeder, welcher nicht in der Hauptsache roh bleiben und der unwissenden, im Dumpfheit befangenen Menge beigezählt werden will, spekulative Philosophie studirt haben: und dies deswegen, weil dieses neunzehnte Jahrhundert ein philosophisches ist; womit nicht sowohl gesagt seyn soll, daß

es Philoſophie beſitze, oder Philoſophie in ihm herrſchend ſei, als vielmehr, daß es zur Philoſophie reif und eben deshalb ihrer durchaus bedürftig iſt: dieſes iſt ein Zeichen hoch getriebener Bildung, ſogar ein feſter Punkt auf der Skala der Kultur der Zeiten*).

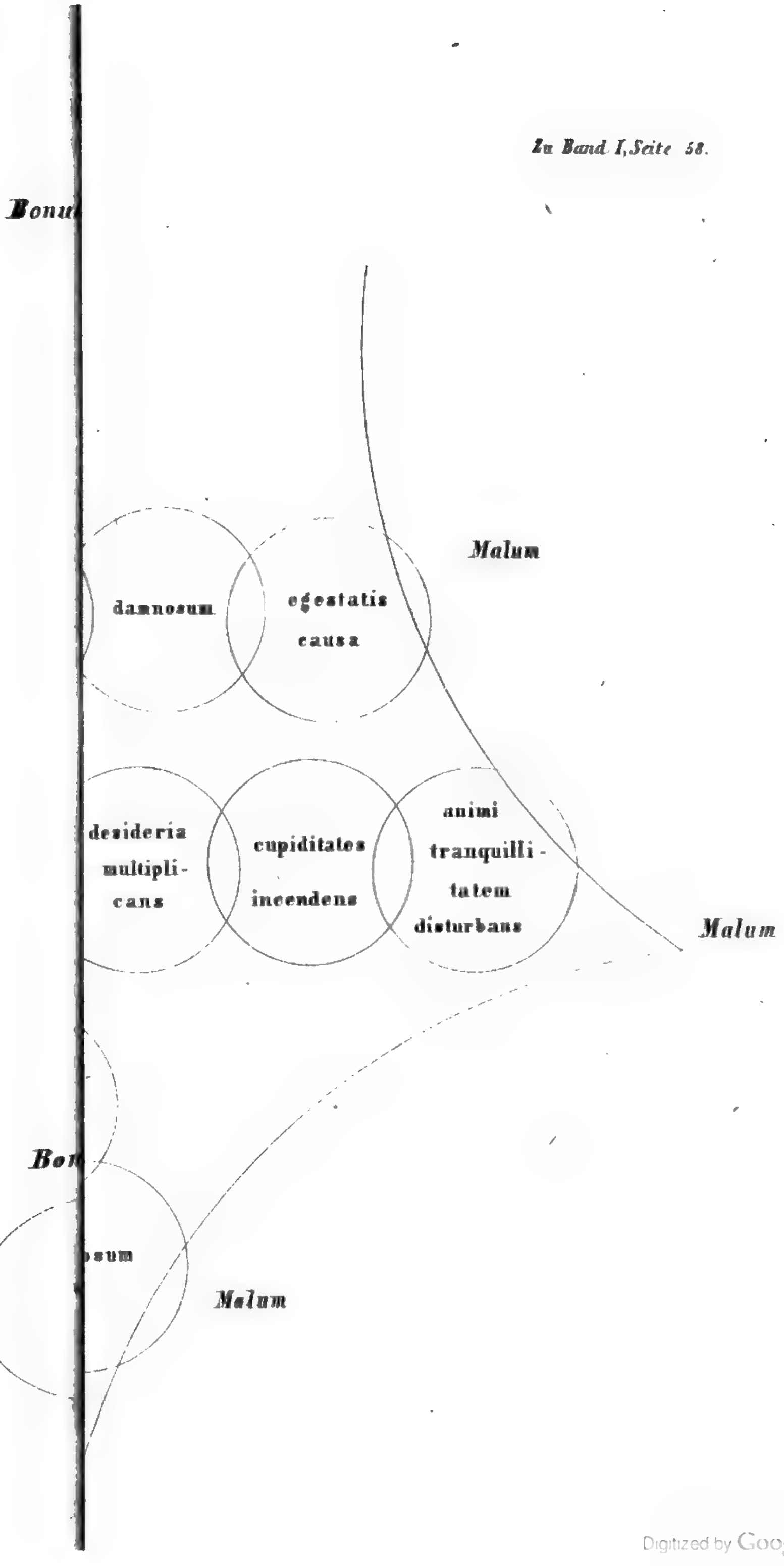
So wenig praktiſchen Nutzen die Logik haben kann, ſo iſt dennoch wohl nicht zu leugnen, daß ſie zum praktiſchen Behuf erfunden worden. Ihre Entſtehung erkläre ich mir auf folgende Weiſe. Als unter den Eleatikern, Megarikern und Sophiſten die Luſt am Disputiren ſich immer mehr entwickelt hatte und allmälig faſt zur Sucht geſtiegen war, mußte die Verwirrung, in welche faſt jede Disputation gerieth, ihnen bald die Nothwendigkeit eines methodiſchen Verfahrens fühlbar machen, als Anleitung, zu welchem eine wiſſenſchaftliche Dialektik zu ſuchen war. Das Erſte, was bemerkt werden mußte, war, daß beide ſtreitende Parteien allemal über irgend einen Satz einig ſeyn mußten, auf welchen die ſtrittigen Punkte zurückzuführen waren, im Disputiren. Der Anfang des methodiſchen Verfahrens beſtand darin, daß man dieſe gemeinſchaftlich anerkannten Sätze förmlich als ſolche ausſprach und an die Spitze der Unterſuchung ſtellte. Dieſe Sätze aber betrafen Anfangs nur das Materiale der Unterſuchung. Man wurde bald inne, daß auch in der Art und Weiſe, wie man auf die gemeinſchaftlich anerkannte Wahrheit zurückging und ſeine Behauptungen aus ihr abzuleiten ſuchte, gewiſſe Formen und Geſetze befolgt wurden, über welche man, obgleich ohne vorhergegangene Uebereinkunft, ſich dennoch nie veruneinigte, woraus man ſah, daß ſie der eigenthümliche, in ihrem Weſen liegende Gang der Vernunft ſelbſt ſeyn mußten, das Formale der Unterſuchung. Obgleich nun dieſes nicht dem Zweifel und der Uneinigkeit ausgeſetzt war, ſo gerieth doch irgend ein bis zur Pedanterie ſyſtematiſcher Kopf auf den Gedanken, daß es recht ſchön ausſehen und die Vollendung der methodiſchen Dialektik ſeyn würde, wenn auch dieſes Formelle alles Disputirens, dieſes immer geſetzmäßige Verfahren der Vernunft ſelbſt, ebenfalls in abſtrakten Sätzen ausgeſprochen würde, welche man eben wie jene das Materiale der Unterſuchung betreffenden gemeinſchaftlich anerkannten Sätze, an die Spitze der Unterſuchung ſtellte, als

*) Hiezu Kap. 9 u. 10 des zweiten Bandes.

den festen Kanon des Disputirens selbst, auf welchen man stets zurückzusehen und sich darauf zu berufen hätte. Indem man auf diese Weise Das, was man bisher wie durch stillschweigende Uebereinkunft befolgt, oder wie instinktmäßig ausgeübt hatte, nunmehr mit Bewußtseyn als Gesetz anerkennen und förmlich aussprechen wollte, fand man allmälig mehr oder minder vollkommene Ausdrücke für logische Grundsätze, wie den Satz vom Widerspruch, vom zureichenden Grunde, vom ausgeschlossenen Dritten, das dictum de omni et nullo, sodann die speciellern Regeln der Syllogistik, wie z. B. ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur, a rationato ad rationem non valet consequentia u. s. w. Daß man hiemit aber nur langsam und sehr mühsam zu Stande kam und vor dem Aristoteles Alles sehr unvollkommen blieb, sehen wir theils aus der unbeholfenen und weitschweifigen Art, mit der in manchen Platonischen Gesprächen logische Wahrheiten ans Licht gebracht werden, noch besser aber aus dem, was uns Sextus Empirikus von den Streitigkeiten der Megariker über die leichtesten und einfachsten logischen Gesetze und die mühsame Art, wie sie solche zur Deutlichkeit brachten, berichtet (Sext. Emp. adv. Math. L. 8. p. 112 seqq.). Aristoteles aber sammelte, ordnete, berichtigte das Vorgefundene und brachte es zu einer ungleich höhern Vollkommenheit. Wenn man auf diese Weise beachtet, wie der Gang der Griechischen Kultur die Arbeit des Aristoteles vorbereitet und herbeigeführt hatte, wird man wenig geneigt seyn, der Angabe Persischer Schriftsteller Glauben zu schenken, welche uns Jones, sehr für dieselbe eingenommen, mittheilt, daß nämlich Kallisthenes bei den Indern eine fertige Logik vorgefunden und sie seinem Oheim Aristoteles übersandt habe (Asiatic researches, Bd. 4, S. 163). — Daß im traurigen Mittelalter dem disputirsüchtigen, beim Mangel aller Realkenntniß, an Formeln und Worten allein zehrenden Geiste der Scholastiker die Aristotelische Logik höchst willkommen seyn mußte, selbst in ihrer Arabischen Verstümmelung begierig ergriffen und bald zum Mittelpunkt alles Wissens erhoben wurde, läßt sich leicht begreifen. Von ihrem Ansehen zwar seitdem gesunken, hat sie sich dennoch bis auf unsere Zeit im Kredit einer für sich bestehenden, praktischen und höchst nöthigen Wissenschaft erhalten: sogar hat in unsern Tagen die Kantische

Philoſophie, die ihren Grundſtein eigentlich aus der Logik nahm, wieder ein neues Intereſſe für ſie rege gemacht, welches ſie in dieſer Hinſicht, d. h. als Mittel zur Erkenntniß des Weſens der Vernunft, auch allerdings verdient.

Wie die richtigen ſtrengen Schlüſſe dadurch zu Stande kommen, daß man das Verhältniß der Begriffsſphären genau betrachtet, und nur wenn eine Sphäre genau in einer andern und dieſe wieder ganz in einer dritten enthalten iſt, auch die erſte für in der dritten ganz enthalten anerkennt; ſo beruht hingegen die Ueberredungskunſt darauf, daß man die Verhältniſſe der Begriffsſphären nur einer oberflächlichen Betrachtung unterwirft und ſie dann ſeinen Abſichten gemäß einſeitig beſtimmt, hauptſächlich dadurch, daß, wenn die Sphäre eines betrachteten Begriffs nur zum Theil in einer andern liegt, zum Theil aber auch in einer ganz verſchiedenen, man ſie als ganz in der erſten liegend angiebt, oder ganz in der zweiten, nach der Abſicht des Redners. Z. B. wenn von Leidenſchaft geredet wird, kann man dieſe beliebig unter den Begriff der größten Kraft, des mächtigſten Agens in der Welt ſubſumiren, oder unter den Begriff der Unvernunft, und dieſen unter den der Ohnmacht, der Schwäche. Daſſelbe Verfahren kann man nun fortſetzen und bei jedem Begriff, auf den die Rede führt, von Neuem anwenden. Faſt immer theilen ſich in der Sphäre eines Begriffs mehrere andere, deren jede einen Theil des Gebiets des erſteren auf dem ihrigen enthält, ſelbſt aber auch noch mehr außerdem umfaßt: von dieſen letzteren Begriffsſphären läßt man aber nur die eine beleuchtet werden, unter welche man den erſten Begriff ſubſumiren will, während man die übrigen unbeachtet liegen läßt, oder verdeckt halt. Auf dieſem Kunſtgriff beruhen eigentlich alle Ueberredungskünſte, alle feineren Sophismen: denn die logiſchen, wie der mentiens, velatus, cornutus u. ſ. w. ſind für die wirkliche Anwendung offenbar zu plump. Da mir nicht bekannt iſt, daß man bisher das Weſen aller Sophiſtikation und Ueberredung auf dieſen letzten Grund ihrer Möglichkeit zurückgeführt und denſelben in der eigenthümlichen Beſchaffenheit der Begriffe, d. i. in der Erkenntnißweiſe der Vernunft, nachgewieſen hat; ſo will ich, da mein Vortrag mich darauf geführt hat, die Sache, ſo leicht ſie auch einzuſehen iſt, noch durch ein Schema auf der beifolgenden Tafel



Digitized by Google

Digitized by Google

erläutern, welches zeigen soll, wie die Begriffssphären mannigfaltig in einander greifen und dadurch der Willkür Spielraum geben, von jedem Begriff auf diesen oder jenen andern überzugehen. Nur wünsche ich nicht, daß man durch die Tafel verleitet werde, dieser kleinen beiläufigen Erörterung mehr Wichtigkeit beizulegen, als sie ihrer Natur nach haben kann. Ich habe zum erläuternden Beispiel den Begriff des Reisens gewählt. Seine Sphäre greift in das Gebiet von vier andern, auf jeden von welchen der Ueberredner beliebig übergehen kann: diese greifen wieder in andere Sphären, manche davon zugleich in zwei und mehrere, durch welche der Ueberredner nach Willkür seinen Weg nimmt, immer als wäre es der einzige, und dann zuletzt, je nachdem seine Absicht war, bei Gut oder Uebel anlangt. Nur muß man, bei Verfolgung der Sphären, immer die Richtung vom Centro (dem gegebenen Hauptbegriff) zur Peripherie behalten, nicht aber rückwärts gehen. Die Einkleidung einer solchen Sophistikation kann die fortlaufende Rede, oder auch die strenge Schlußform seyn, je nachdem die schwache Seite des Hörers es anräth. Im Grunde sind die meisten wissenschaftlichen, besonders philosophischen Beweisführungen nicht viel anders beschaffen: wie wäre es sonst auch möglich, daß so Vieles, zu verschiedenen Zeiten, nicht nur irrig angenommen (denn der Irrthum selbst hat einen andern Ursprung), sondern demonstrirt und bewiesen, dennoch aber später grundfalsch befunden worden, z. B. Leibnitz-Wolfische Philosophie, Ptolemäische Astronomie, Stahlsche Chemie, Newtonische Farbenlehre u. s. w. u. s. w. *).

§. 10.

Durch dieses Alles tritt uns immer mehr die Frage nah, wie denn Gewißheit zu erlangen, wie Urtheile zu begründen seien, worin das Wissen und die Wissenschaft bestehe, welche wir, neben der Sprache und dem besonnenen Handeln, als den dritten großen durch die Vernunft gegebenen Vorzug rühmen.

Die Vernunft ist weiblicher Natur: sie kann nur geben, nachdem sie empfangen hat. Durch sich selbst allein hat sie nichts, als die gehaltlosen Formen ihres Operirens. Vollkommen reine

*) Hiezu Kap. 11 des zweiten Bandes.

Vernunfterkenntniß giebt es ſogar keine andere, als die vier Sätze, welchen ich metalogiſche Wahrheit beigelegt habe, alſo die Sätze von der Identität, vom Widerſpruch, vom ausgeſchloſſenen Dritten und vom zureichenden Erkenntnißgrunde. Denn ſelbſt das Uebrige der Logik iſt ſchon nicht mehr vollkommen reine Vernunfterkenntniß, weil es die Verhältniſſe und Kombinationen der Sphären der Begriffe vorausſetzt: aber Begriffe überhaupt ſind erſt da, nach vorhergegangenen anſchaulichen Vorſtellungen, die Beziehung auf welche ihr ganzes Weſen ausmacht, die ſie folglich ſchon vorausſetzen. Da indeſſen dieſe Vorausſetzung ſich nicht auf den beſtimmten Gehalt der Begriffe, ſondern nur allgemein auf ein Daſeyn derſelben erſtreckt; ſo kann die Logik doch, im Ganzen genommen, für reine Vernunftwiſſenſchaft gelten. In allen übrigen Wiſſenſchaften hat die Vernunft den Gehalt aus den anſchaulichen Vorſtellungen erhalten: in der Mathematik aus den vor aller Erfahrung anſchaulich bewußten Verhältniſſen des Raumes und der Zeit; in der reinen Naturwiſſenſchaft, d. h. in dem, was wir vor aller Erfahrung über den Lauf der Natur wiſſen, geht der Gehalt der Wiſſenſchaft aus dem reinen Verſtande hervor, d. h. aus der Erkenntniß a priori des Geſetzes der Kauſalität und deſſen Verbindung mit jenen reinen Anſchauungen des Raumes und der Zeit. In allen anderen Wiſſenſchaften gehört Alles, was nicht aus den eben genannten entlehnt iſt, der Erfahrung an. Wiſſen überhaupt heißt: ſolche Urtheile in der Gewalt ſeines Geiſtes zu willkürlicher Reproduktion haben, welche in irgend etwas außer ihnen ihren zureichenden Erkenntnißgrund haben, d. h. wahr ſind. Die abſtrakte Erkenntniß allein iſt alſo ein Wiſſen; dieſes iſt daher durch die Vernunft bedingt, und von den Thieren können wir, genau genommen, nicht ſagen, daß ſie irgend etwas wiſſen, wiewohl ſie die anſchauliche Erkenntniß, für dieſe auch Erinnerung und eben deshalb Phantaſie haben, welche überdies ihr Träumen beweiſt. Bewußtſeyn legen wir ihnen bei, deſſen Begriff folglich, obgleich das Wort von Wiſſen genommen iſt, mit dem des Vorſtellens überhaupt, von welcher Art es auch ſei, zuſammenfällt. Daher auch legen wir der Pflanze zwar Leben, aber kein Bewußtſeyn bei. — Wiſſen alſo iſt das abſtrakte Bewußtſeyn, das Fixirthaben in Begriffen der Vernunft, des auf andere Weiſe überhaupt Erkannten.

§. 11.

In dieser Hinsicht ist nun der eigentliche Gegensatz des Wissens das Gefühl, dessen Erörterung wir deshalb hier einschalten müssen. Der Begriff, den das Wort Gefühl bezeichnet, hat durchaus nur einen negativen Inhalt, nämlich diesen, daß etwas, das im Bewußtseyn gegenwärtig ist, nicht Begriff, nicht abstrakte Erkenntniß der Vernunft sei: übrigens mag es seyn, was es will, es gehört unter den Begriff Gefühl, dessen unmäßig weite Sphäre daher die heterogensten Dinge begreift, von denen man nimmer einsieht, wie sie zusammenkommen, so lange man nicht erkannt hat, daß sie allein in dieser negativen Rücksicht, nicht abstrakte Begriffe zu seyn, übereinstimmen. Denn die verschiedensten, ja feindlichsten Elemente liegen ruhig neben einander in jenem Begriff, z. B. religiöses Gefühl, Gefühl der Wollust, moralisches Gefühl, körperliches Gefühl als Getast, als Schmerz, als Gefühl für Farben, für Töne und deren Harmonien und Disharmonien, Gefühl des Hasses, Abscheues, der Selbstzufriedenheit, der Ehre, der Schande, des Rechts, des Unrechts, Gefühl der Wahrheit, ästhetisches Gefühl, Gefühl von Kraft, Schwäche, Gesundheit, Freundschaft, Liebe u. s. w. u. s. w. Durchaus keine Gemeinschaft ist zwischen ihnen, als die negative, daß sie keine abstrakte Vernunfterkenntniß sind; aber dieses wird am auffallendsten, wenn sogar die anschauliche Erkenntniß a priori der räumlichen Verhältnisse, und vollends die des reinen Verstandes unter jenen Begriff gebracht wird, und überhaupt von jeder Erkenntniß, jeder Wahrheit, deren man sich nur erst intuitiv bewußt ist, sie aber noch nicht in abstrakte Begriffe abgesetzt hat, gesagt wird, daß man sie fühle. Hievon will ich, zur Erläuterung, einige Beispiele aus neuern Büchern beibringen, weil sie frappante Belege meiner Erklärung sind. Ich erinnere mich, in der Einleitung einer Verdeutschung des Eukleides gelesen zu haben, man solle die Anfänger in der Geometrie die Figuren erst alle zeichnen lassen, ehe man zum Demonstriren schreite, weil sie alsdann die geometrische Wahrheit schon vorher fühlten, ehe ihnen die Demonstration die vollendete Erkenntniß beibrächte. — Ebenso wird in der „Kritik der Sittenlehre" von F. Schleiermacher geredet vom logi-

schen und mathematischen Gefühl (S. 339), auch vom Gefühl der Gleichheit oder Verschiedenheit zweier Formeln (S. 342); ferner in Tennemanns „Geschichte der Philosophie", Bd. 1, S. 361, heißt es: „Man fühlte, daß die Trugschlüsse nicht richtig waren, konnte aber doch den Fehler nicht entdecken." — So lange man nun diesen Begriff Gefühl nicht aus dem rechten Gesichtspunkte betrachtet und nicht jenes eine negative Merkmal, welches allein ihm wesentlich ist, erkennt, muß derselbe, wegen der übermäßigen Weite seiner Sphäre und seines bloß negativen, ganz einseitig bestimmten und sehr geringen Gehaltes, beständig Anlaß zu Misverständnissen und Streitigkeiten geben. Da wir im Deutschen noch das ziemlich gleichbedeutende Wort Empfindung haben, so würde es dienlich seyn, dieses für die körperlichen Gefühle, als eine Unterart, in Beschlag zu nehmen. Der Ursprung jenes gegen alle anderen disproportionirten Begriffs Gefühl ist aber ohne Zweifel folgender. Alle Begriffe, und nur Begriffe sind es welche Worte bezeichnen, sind nur für die Vernunft da, gehen von ihr aus: man steht mit ihnen also schon auf einem einseitigen Standpunkt. Aber von einem solchen aus erscheint das Nähere deutlich und wird als positiv gesetzt; das Fernere fließt zusammen und wird bald nur noch negativ berücksichtigt: so nennt jede Nation alle Anderen Fremde, der Grieche alle Anderen Barbaren, der Engländer Alles, was nicht England oder Englisch ist, continent und continental, der Gläubige alle Anderen Ketzer, oder Heiden, der Adel alle Anderen roturiers, der Student alle Anderen Philister u. dgl. m. Dieselbe Einseitigkeit, man kann sagen dieselbe rohe Unwissenheit aus Stolz, läßt sich, so sonderbar es auch klingt, die Vernunft selbst zu Schulden kommen, indem sie unter den einen Begriff Gefühl jede Modifikation des Bewußtseyns befaßt, die nur nicht unmittelbar zu ihrer Vorstellungsweise gehört, d. h. nicht abstrakter Begriff ist. Sie hat dieses bisher, weil ihr eigenes Verfahren ihr nicht durch gründliche Selbstkenntniß deutlich geworden war, büßen müssen durch Misverständnisse und Verirrungen auf ihrem eigenen Gebiet, da man sogar ein besonderes Gefühlvermögen aufgestellt hat und nun Theorien desselben konstruirt.

d by Google

§. 12.

Wiſſen, als deſſen kontradiktoriſches Gegentheil ich ſoeben den Begriff Gefühl erörtert habe, iſt, wie geſagt, jede abſtrakte Erkenntniß, d. h. Vernunfterkenntniß. Da nun aber die Vernunft immer nur das anderweitig Empfangene wieder vor die Erkenntniß bringt, ſo erweitert ſie nicht eigentlich unſer Erkennen, ſondern giebt ihm bloß eine andere Form. Nämlich was intuitiv, was in concreto erkannt wurde, läßt ſie abſtrakt und allgemein erkennen. Dies iſt aber ungleich wichtiger, als es, ſo ausgedrückt, dem erſten Blicke ſcheint. Denn alles ſichere Aufbewahren, alle Mittheilbarkeit und alle ſichere und weitreichende Anwendung der Erkenntniß auf das Praktiſche hängt davon ab, daß ſie ein Wiſſen, eine abſtrakte Erkenntniß geworden ſei. Die intuitive Erkenntniß gilt immer nur vom einzelnen Fall, geht nur auf das Nächſte, und bleibt bei dieſem ſtehen, weil Sinnlichkeit und Verſtand eigentlich nur ein Objekt zur Zeit auffaſſen können. Jede anhaltende, zuſammengeſetzte, planmäßige Thätigkeit muß daher von Grundſätzen, alſo von einem abſtrakten Wiſſen ausgehen und danach geleitet werden. So iſt z. B. die Erkenntniß, welche der Verſtand vom Verhältniß der Urſach und Wirkung hat, zwar an ſich viel vollkommener, tiefer und erſchöpfender, als was davon in abstracto ſich denken läßt: der Verſtand allein erkennt anſchaulich unmittelbar und vollkommen die Art des Wirkens eines Hebels, Flaſchenzuges, Kammrades, das Ruhen eines Gewölbes in ſich ſelbſt u. ſ. w. Aber wegen der eben berührten Eigenſchaft der intuitiven Erkenntniß, nur auf das unmittelbar Gegenwärtige zu gehen, reicht der bloße Verſtand nicht hin zur Konſtruktion von Maſchinen und Gebäuden: vielmehr muß hier die Vernunft eintreten, an die Stelle der Anſchauungen abſtrakte Begriffe ſetzen, ſolche zur Richtſchnur des Wirkens nehmen, und waren ſie richtig, ſo wird der Erfolg eintreffen. Ebenſo erkennen wir in reiner Anſchauung vollkommen das Weſen und die Geſetzmäßigkeit einer Parabel, Hyperbel, Spirale; aber um von dieſer Erkenntniß ſichere Anwendung in der Wirklichkeit zu machen, mußte ſie zuvor zum abſtrakten Wiſſen geworden ſeyn, wobei ſie freilich die Anſchaulichkeit einbüßt, aber dafür die Sicherheit und Beſtimmtheit des abſtrakten Wiſſens gewinnt. Alſo erweitert alle

Digitized by Google

Differentialrechnung eigentlich gar nicht unſere Erkenntniß von den Kurven, enthält nichts mehr, als was ſchon die bloße reine Anſchauung derſelben; aber ſie ändert die Art der Erkenntniß, verwandelt die intuitive in eine abſtrakte, welches für die Anwendung ſo höchſt folgenreich iſt. Hier kommt nun aber noch eine Eigenthümlichkeit unſers Erkenntnißvermögens zur Sprache, welche man bisher wohl nicht bemerken konnte, ſo lange der Unterſchied zwiſchen anſchaulicher und abſtrakter Erkenntniß nicht vollkommen deutlich gemacht war. Es iſt dieſe, daß die Verhältniſſe des Raums nicht unmittelbar und als ſolche in die abſtrakte Erkenntniß übertragen werden können, ſondern hiezu allein die zeitlichen Größen, d. h. die Zahlen geeignet ſind. Die Zahlen allein können in ihnen genau entſprechenden abſtrakten Begriffen ausgedrückt werden, nicht die räumlichen Größen. Der Begriff Tauſend iſt vom Begriff Zehn genau ſo verſchieden, wie beide zeitliche Größen es in der Anſchauung ſind: wir denken bei Tauſend ein beſtimmt vielfaches von Zehn, in welches wir jenes für die Anſchauung in der Zeit beliebig auflöſen können, d. h. es zählen können. Aber zwiſchen dem abſtrakten Begriff einer Meile und dem eines Fußes, ohne alle anſchauliche Vorſtellung von beiden und ohne Hülfe der Zahl, iſt gar kein genauer und jenen Größen ſelbſt entſprechender Unterſchied. In beiden wird überhaupt nur eine räumliche Größe gedacht, und ſollen beide hinlänglich unterſchieden werden, ſo muß durchaus entweder die räumliche Anſchauung zu Hülfe genommen, alſo ſchon das Gebiet der abſtrakten Erkenntniß verlaſſen werden, oder man muß den Unterſchied in Zahlen denken. Will man alſo von den räumlichen Verhältniſſen abſtrakte Erkenntniß haben, ſo müſſen ſie erſt in zeitliche Verhältniſſe, d. h. in Zahlen, übertragen werden: deswegen iſt nur die Arithmetik, nicht die Geometrie, allgemeine Größenlehre, und die Geometrie muß in Arithmetik überſetzt werden, wenn ſie Mittheilbarkeit, genaue Beſtimmtheit und Anwendbarkeit auf das Praktiſche haben ſoll. Zwar läßt ſich ein räumliches Verhältniß als ſolches auch in abstracto denken, z. B. „der Sinus wächſt nach Maaßgabe des Winkels“; aber wenn die Größe dieſes Verhältniſſes angegeben werden ſoll, bedarf es der Zahl. Dieſe Nothwendigkeit, daß der Raum, mit ſeinen drei Dimenſionen, in die Zeit, welche nur eine Dimenſion

hat, überſetzt werden muß, wenn man eine abſtrakte Erkenntniß (d. h. ein Wiſſen, kein bloßes Anſchauen) ſeiner Verhältniſſe haben will, dieſe Nothwendigkeit iſt es, welche die Mathematik ſo ſchwierig macht. Dies wird ſehr deutlich, wenn wir die Anſchauung der Kurven vergleichen mit der analytiſchen Berechnung derſelben, oder auch nur die Tafeln der Logarithmen der trigonometriſchen Funktionen mit der Anſchauung der wechſelnden Verhältniſſe der Theile des Dreiecks, welche durch jene ausgedrückt werden: was hier die Anſchauung in einem Blick, vollkommen und mit äußerſter Genauigkeit auffaßt, nämlich wie der Koſinus abnimmt, indem der Sinus wächſt, wie der Koſinus des einen Winkels der Sinus des andern iſt, das umgekehrte Verhältniß der Ab- und Zunahme beider Winkel u. ſ. w., welches ungeheuern Gewebes von Zahlen, welcher mühſäligen Rechnung bedurfte es nicht, um dieſes in abstracto auszudrücken: wie muß nicht, kann man ſagen, die Zeit mit ihrer einen Dimenſion ſich quälen, um die drei Dimenſionen des Raumes wiederzugeben! Aber dies war nothwendig, wenn wir, zum Behuf der Anwendung, die Verhältniſſe des Raumes in abſtrakte Begriffe niedergelegt beſitzen wollten: unmittelbar konnten jene nicht in dieſe eingehen, ſondern nur durch Vermittelung der rein zeitlichen Größe, der Zahl, als welche allein der abſtrakten Erkenntniß ſich unmittelbar anfügt. Noch iſt bemerkenswerth, daß, wie der Raum ſich ſo ſehr für die Anſchauung eignet und, mittelſt ſeiner drei Dimenſionen, ſelbſt komplicirte Verhältniſſe leicht überſehen läßt, dagegen der abſtrakten Erkenntniß ſich entzieht; umgekehrt die Zeit zwar leicht in die abſtrakten Begriffe eingeht, dagegen aber der Anſchauung ſehr wenig giebt: unſere Anſchauung der Zahlen in ihrem eigenthümlichen Element, der bloßen Zeit, ohne Hinzuziehung des Raumes, geht kaum bis Zehn; darüber hinaus haben wir nur noch abſtrakte Begriffe, nicht mehr anſchauliche Erkenntniß der Zahlen: hingegen verbinden wir mit jedem Zahlwort und allen algebraiſchen Zeichen genau beſtimmte abſtrakte Begriffe.

Nebenbei iſt hier zu bemerken, daß manche Geiſter nur im anſchaulich Erkannten völlige Befriedigung finden. Grund und Folge des Seyns im Raum anſchaulich dargelegt, iſt es, was ſie ſuchen: ein Eukleidiſcher Beweis, oder eine arithmetiſche Auflöſung räumlicher Probleme, ſpricht ſie nicht an. Andere Geiſter hin-

gegen verlangen die zur Anwendung und Mittheilung allein brauchbaren abſtrakten Begriffe: ſie haben Geduld und Gedächtniß für abſtrakte Sätze, Formeln, Beweisführungen in langen Schlußketten, und Rechnungen, deren Zeichen die komplicirteſten Abſtraktionen vertreten. Dieſe ſuchen Beſtimmtheit: jene Anſchaulichkeit. Der Unterſchied iſt charakteriſtiſch.

Das Wiſſen, die abſtrakte Erkenntniß, hat ihren größten Werth in der Mittheilbarkeit und in der Möglichkeit, fixirt aufbehalten zu werden: erſt hiedurch wird ſie für das Praktiſche ſo unſchätzbar wichtig. Einer kann vom kauſalen Zuſammenhange der Veränderungen und Bewegungen natürlicher Körper eine unmittelbare, anſchauliche Erkenntniß im bloßen Verſtande haben und in derſelben völlige Befriedigung finden; aber zur Mittheilung wird ſie erſt geſchickt, nachdem er ſie in Begriffen fixirt hat. Selbſt für das Praktiſche iſt eine Erkenntniß der erſtern Art hinreichend, ſobald er auch die Ausführung ganz allein übernimmt, und zwar in einer, während noch die anſchauliche Erkenntniß lebendig iſt, ausführbaren Handlung; nicht aber, wenn er fremder Hülfe, oder auch nur eines zu verſchiedenen Zeiten eintretenden eigenen Handelns und daher eines überlegten Planes bedarf. So kann z. B. ein geübter Billiardſpieler eine vollſtändige Kenntniß der Geſetze des Stoßes elaſtiſcher Körper auf einander haben, bloß im Verſtande, bloß für die unmittelbare Anſchauung, und er reicht damit vollkommen aus: hingegen hat nur der wiſſenſchaftliche Mechaniker ein eigentliches Wiſſen jener Geſetze, d. h. eine Erkenntniß in abstracto davon. Selbſt zur Konſtruktion von Maſchinen reicht jene bloß intuitive Verſtandeserkenntniß hin, wenn der Erfinder der Maſchine ſie auch allein ausführt, wie man oft an talentvollen Handwerkern ohne alle Wiſſenſchaft ſieht: hingegen ſobald mehrere Menſchen und eine zuſammengeſetzte, zu verſchiedenen Zeitpunkten eintretende Thätigkeit derſelben zur Ausführung einer mechaniſchen Operation, einer Maſchine, eines Baues nöthig ſind, muß der, welcher ſie leitet, den Plan in abstracto entworfen haben, und nur durch Beihülfe der Vernunft iſt eine ſolche zuſammenwirkende Thätigkeit möglich. Merkwürdig iſt es aber, daß bei jener erſtern Art von Thätigkeit, wo Einer allein, in einer ununterbrochenen Handlung etwas ausführen ſoll, das Wiſſen, die Anwendung der

Vernunft, die Reflexion ihm sogar oft hinderlich seyn kann, z. B. eben beim Billiardspielen, beim Fechten, beim Stimmen eines Instruments, beim Singen: hier muß die anschauliche Erkenntniß die Thätigkeit unmittelbar leiten: das Durchgehen durch die Reflexion macht sie unsicher, indem es die Aufmerksamkeit theilt und den Menschen verwirrt. Darum führen Wilde und rohe Menschen, die sehr wenig zu denken gewohnt sind, manche Leibesübungen, den Kampf mit Thieren, das Treffen mit dem Pfeil u. dgl. mit einer Sicherheit und Geschwindigkeit aus, die der reflektirende Europäer nie erreicht, eben weil seine Ueberlegung ihn schwanken und zaudern macht: denn er sucht z. B. die rechte Stelle, oder den rechten Zeitpunkt, aus dem gleichen Abstand von beiden falschen Extremen zu finden: der Naturmensch trifft sie unmittelbar, ohne auf die Abwege zu reflektiren. Ebenso hilft es mir nicht, wenn ich den Winkel, in welchem ich das Rasiermesser anzusetzen habe, nach Graden und Minuten in abstracto anzugeben weiß, wenn ich ihn nicht intuitiv kenne, d. h. im Griff habe. Auf gleiche Weise störend ist ferner die Anwendung der Vernunft bei dem Verständniß der Physiognomie: auch dieses muß unmittelbar durch den Verstand geschehen: der Ausdruck, die Bedeutung der Züge läßt sich nur *fühlen*, sagt man, d. h. eben geht nicht in die abstrakten Begriffe ein. Jeder Mensch hat seine unmittelbare intuitive Physiognomik und Pathognomik: doch erkennt Einer deutlicher, als der Andere, jene signatura rerum. Aber eine Physiognomik in abstracto zum Lehren und Lernen ist nicht zu Stande zu bringen; weil die Nüancen hier so fein sind, daß der Begriff nicht zu ihnen herab kann; daher das abstrakte Wissen sich zu ihnen verhält, wie ein musivisches Bild zu einem van der Werft oder Denner: wie, so fein auch die Musaik ist, die Gränzen der Steine doch stets bleiben und daher kein stetiger Uebergang einer Tinte in die andere möglich ist; so sind auch die Begriffe, mit ihrer Starrheit und scharfen Begränzung, so fein man sie auch durch nähere Bestimmung spalten möchte, stets unfähig, die feinen Modifikationen des Anschaulichen zu erreichen, auf welche es, bei der hier zum Beispiel genommenen Physiognomik, gerade ankommt *).

*) Ich bin dieserwegen der Meinung, daß die Physiognomik nicht weiter mit Sicherheit gehen kann, als zur Aufstellung einiger ganz allgemeiner Re-

Dieſe nämliche Beſchaffenheit der Begriffe, welche ſie den Steinen des Muſivbildes ähnlich macht, und vermöge welcher die Anſchauung ſtets ihre Aſymptote bleibt, iſt auch der Grund, weshalb in der Kunſt nichts Gutes durch ſie geleiſtet wird. Will der Sänger, oder Virtuoſe, ſeinen Vortrag durch Reflexion leiten, ſo bleibt er todt. Das Selbe gilt vom Komponiſten, vom Maler, ja vom Dichter: immer bleibt für die Kunſt der Begriff unfruchtbar: bloß das Techniſche in ihr mag er leiten: ſein Gebiet iſt die Wiſſenſchaft. Wir werden im dritten Buch näher unterſuchen, weshalb alle ächte Kunſt aus der anſchaulichen Erkenntniß hervorgeht, nie aus dem Begriff. — Sogar auch in Hinſicht auf das Betragen, auf die perſönliche Annehmlichkeit im Umgange, taugt der Begriff nur negativ, um die groben Ausbrüche des Egoismus und der Beſtialität zurückzuhalten, wie denn die Höflichkeit ſein löbliches Werk iſt; aber das Anziehende, Gratioſe, Einnehmende des Betragens, das Liebevolle und Freundliche, darf nicht aus dem Begriff hervorgegangen ſeyn: ſonſt

„fühlt man Abſicht und man iſt verſtimmt." —

Alle Verſtellung iſt Werk der Reflexion; aber auf die Dauer und unausgeſetzt iſt ſie nicht haltbar: nemo potest personam diu ferre fictam, ſagt Seneka, im Buche de clementia: auch wird ſie dann meiſtens erkannt und verfehlt ihre Wirkung. Im hohen Lebensdrange, wo es ſchneller Entſchlüſſe, kecken Handelns, raſchen und feſten Ergreifens bedarf, iſt zwar Vernunft nöthig, kann aber, wenn ſie die Oberhand gewinnt und das intuitive, unmittelbare, rein verſtändige Ausfinden und zugleich Ergreifen des Rechten verwirrend hindert und Unentſchloſſenheit herbeiführt, leicht Alles verderben.

---

geln, z. B. ſolcher: in Stirn und Auge iſt das Intellektuale, im Munde und der untern Geſichtshälfte, das Ethiſche, die Willensäußerungen, zu leſen; — Stirn und Auge erläutern ſich gegenſeitig, jedes von beiden, ohne das andere geſehen, iſt nur halb verſtändlich; — Genie iſt nie ohne hohe, breite, ſchön gewölbte Stirn; dieſe aber oft ohne jenes; — von einem geiſtreichen Ausſehen iſt auf Geiſt um ſo ſicherer zu ſchließen, je häßlicher das Geſicht iſt, und von einem dummen Ausſehen auf Dummheit deſto ſicherer, je ſchöner das Geſicht iſt; weil Schönheit, als Angemeſſenheit zu dem Typus der Menſchheit, ſchon an und für ſich auch den Ausdruck geiſtiger Klarheit trägt, Häßlichkeit ſich entgegengeſetzt verhält, u. ſ. w.

y Google

Endlich geht auch Tugend und Heiligkeit nicht aus Reflexion hervor, ſondern aus der innern Tiefe des Willens und deren Verhältniß zum Erkennen. Dieſe Erörterung gehört an eine ganz andere Stelle dieſer Schrift: nur ſo viel mag ich hier bemerken, daß die auf das Ethiſche ſich beziehenden Dogmen in der Vernunft ganzer Nationen die ſelben ſeyn können, aber das Handeln in jedem Individuo ein anderes, und ſo auch umgekehrt: das Handeln geſchieht, wie man ſpricht, nach Gefühlen: d. h. eben nur nicht nach Begriffen, nämlich dem ethiſchen Gehalte nach. Die Dogmen beſchäftigen die müßige Vernunft: das Handeln geht zuletzt unabhängig von ihnen ſeinen Gang, meiſtens nicht nach abſtrakten, ſondern nach unausgeſprochenen Maximen, deren Ausdruck eben der ganze Menſch ſelbſt iſt. Daher, wie verſchieden auch die religioſen Dogmen der Völker ſind, ſo iſt doch bei allen die gute That von unausſprechlicher Zufriedenheit, die böſe von unendlichem Grauſen begleitet: erſtere erſchüttert kein Spott: von letzterem befreit keine Abſolution des Beichtvaters. Jedoch ſoll hiedurch nicht geleugnet werden, daß bei der Durchführung eines tugendhaften Wandels Anwendung der Vernunft nöthig ſei: nur iſt ſie nicht die Quelle deſſelben; ſondern ihre Funktion iſt eine untergeordnete, nämlich die Bewahrung gefaßter Entſchlüſſe, das Vorhalten der Maximen, zum Widerſtand gegen die Schwäche des Augenblicks und zur Konſequenz des Handelns. Das Selbe leiſtet ſie am Ende auch in der Kunſt, wo ſie doch ebenſo in der Hauptſache nichts vermag, aber die Ausführung unterſtützt, eben weil der Genius nicht in jeder Stunde zu Gebote ſteht, das Werk aber doch in allen Theilen vollendet und zu einem Ganzen gerundet ſeyn ſoll *).

§. 13.

Alle dieſe Betrachtungen ſowohl des Nutzens, als des Nachtheils der Anwendung der Vernunft, ſollen dienen deutlich zu machen, daß, obwohl das abſtrakte Wiſſen der Reflex der anſchaulichen Vorſtellung und auf dieſe gegründet iſt, es ihr doch keineswegs ſo kongruirt, daß es überall die Stelle derſelben ver-

*) Hiezu Kap. 7 des zweiten Bandes.

treten könnte: vielmehr entſpricht es ihr nie ganz genau; daher, wie wir geſehen haben, zwar viele der menſchlichen Verrichtungen nur durch Hülfe der Vernunft und des überlegten Verfahrens, jedoch einige beſſer ohne deren Anwendung zu Stande kommen. — Eben jene Inkongruenz der anſchaulichen und der abſtrakten Erkenntniß, vermöge welcher dieſe ſich jener immer nur ſo annähert, wie die Muſivarbeit der Malerei, iſt nun auch der Grund eines ſehr merkwürdigen Phänomens, welches, eben wie die Vernunft, der menſchlichen Natur ausſchließlich eigen iſt, deſſen bisher immer von Neuem verſuchte Erklärungen aber alle ungenügend ſind: ich meyne das Lachen. Wir können, dieſes ſeines Urſprunges wegen, uns einer Erörterung deſſelben an dieſer Stelle nicht entziehen, obwohl ſie unſern Gang von Neuem aufhält. Das Lachen entſteht jedesmal aus nichts Anderem, als aus der plötzlich wahrgenommenen Inkongruenz zwiſchen einem Begriff und den realen Objekten, die durch ihn, in irgend einer Beziehung, gedacht worden waren, und es iſt ſelbſt eben nur der Ausdruck dieſer Inkongruenz. Sie tritt oft dadurch hervor, daß zwei oder mehrere reale Objekte durch einen Begriff gedacht und ſeine Identität auf ſie übertragen wird; darauf aber eine gänzliche Verſchiedenheit derſelben im Uebrigen es auffallend macht, daß der Begriff nur in einer einſeitigen Rückſicht auf ſie paßte. Ebenſo oft jedoch iſt es ein einziges reales Objekt, deſſen Inkongruenz zu dem Begriff, dem es einerſeits mit Recht ſubſumirt worden, plötzlich fühlbar wird. Je richtiger nun einerſeits die Subſumtion ſolcher Wirklichkeiten unter den Begriff iſt, und je größer und greller andererſeits ihre Unangemeſſenheit zu ihm, deſto ſtärker iſt die aus dieſem Gegenſatz entſpringende Wirkung des Lächerlichen. Jedes Lachen alſo entſteht auf Anlaß einer paradoxen und daher unerwarteten Subſumtion; gleichviel ob dieſe durch Worte, oder Thaten ſich ausſpricht. Dies iſt in der Kürze die richtige Erklärung des Lächerlichen.

Ich werde mich hier nicht damit aufhalten, Anekdoten als Beiſpiele deſſelben zu erzählen, um daran meine Erklärung zu erläutern: denn dieſe iſt ſo einfach und faßlich, daß ſie deſſen nicht bedarf, und zum Beleg derſelben iſt jedes Lächerliche, deſſen ſich der Leſer erinnert, auf gleiche Weiſe tauglich. Wohl aber erhält unſere Erklärung Beſtätigung und Erläuterung zugleich durch die

Entfaltung zweier Arten des Lächerlichen, in welche es zerfällt, und die eben aus jener Erklärung hervorgehen. Entweder nämlich ſind in der Erkenntniß zwei oder mehrere ſehr verſchiedene reale Objekte, anſchauliche Vorſtellungen, vorhergegangen, und man hat ſie willkürlich durch die Einheit eines beide faſſenden Begriffes identifizirt: dieſe Art des Lächerlichen heißt Witz. Oder aber umgekehrt, der Begriff iſt in der Erkenntniß zuerſt da, und man geht nun von ihm zur Realität und zum Wirken auf dieſelbe, zum Handeln über: Objekte, die übrigens grundverſchieden, aber alle in jenem Begriffe gedacht ſind, werden nun auf gleiche Weiſe angeſehen und behandelt, bis ihre übrige große Verſchiedenheit zur Ueberraſchung und zum Erſtaunen des Handelnden hervortritt: dieſe Art des Lächerlichen heißt Narrheit. Demnach iſt jedes Lächerliche entweder ein witziger Einfall, oder eine närriſche Handlung, je nachdem von der Diskrepanz der Objekte auf die Identität des Begriffs, oder aber umgekehrt gegangen wurde: erſteres immer willkürlich, letzteres immer unwillkührlich und von Außen aufgedrungen. Dieſen Ausgangspunkt nun aber ſcheinbar umzukehren und Witz als Narrheit zu maskiren, iſt die Kunſt des Hofnarren und des Hanswurſt: ein ſolcher, der Diverſität der Objekte ſich wohl bewußt, vereinigt dieſelben, mit heimlichem Witz, unter einem Begriff, von welchem ſodann ausgehend er von der nachher gefundenen Diverſität der Objekte diejenige Ueberraſchung erhält, welche er ſelbſt ſich vorbereitet hatte. — Es ergiebt ſich aus dieſer kurzen, aber hinreichenden Theorie des Lächerlichen, daß, letztern Fall der Luſtigmacher bei Seite geſetzt, der Witz ſich immer in Worten zeigen muß, die Narrheit aber meiſtens in Handlungen, wiewohl auch in Worten, wenn ſie nämlich nur ihr Vorhaben ausſpricht, ſtatt es wirklich zu vollführen, oder auch ſich in bloßen Urtheilen und Meinungen äußert.

Zur Narrheit gehört auch die Pedanterei. Sie entſteht daraus, daß man wenig Zutrauen zu ſeinem eigenen Verſtande hat und daher ihm es nicht überlaſſen mag, im einzelnen Fall unmittelbar das Rechte zu erkennen, demnach ihn ganz und gar unter die Vormundſchaft der Vernunft ſtellt und ſich dieſer überall bedienen, d. h. immer von allgemeinen Begriffen, Regeln, Maximen ausgehen und ſich genau an ſie halten will, im Leben, in der Kunſt, ja im ethiſchen Wohlverhalten. Daher das der Pedan-

terei eigene Kleben an der Form, an der Manier, am Ausdruck und Wort, welche bei ihr an die Stelle des Weſens der Sache treten. Da zeigt ſich denn bald die Inkongruenz des Begriffs zur Realität, zeigt ſich, wie jener nie auf das Einzelne herabgeht und wie ſeine Allgemeinheit und ſtarre Beſtimmtheit nie genau zu den feinen Nüancen und mannigfaltigen Modifikationen der Wirklichkeit paſſen kann. Der Pedant kommt daher mit ſeinen allgemeinen Maximen im Leben faſt immer zu kurz, zeigt ſich unklug, abgeſchmackt, unbrauchbar: in der Kunſt, für die der Begriff unfruchtbar iſt, producirt er lebloſe, ſteife, manierirte Aftergeburten. Sogar in ethiſcher Hinſicht kann der Vorſatz, recht oder edel zu handeln, nicht überall nach abſtrakten Maximen ausgeführt werden; weil in vielen Fällen die unendlich fein nüancirte Beſchaffenheit der Umſtände eine unmittelbar aus dem Charakter hervorgegangene Wahl des Rechten nöthig macht, indem die Anwendung bloß abſtrakter Maximen theils, weil ſie nur halb paſſen, falſche Reſultate giebt, theils nicht durchzuführen iſt, indem ſie dem individuellen Charakter des Handelnden fremd ſind und dieſer ſich nie ganz verleugnen läßt: daher dann Inkonſequenzen folgen. Wir können Kanten, ſofern er zur Bedingung des moraliſchen Werths einer Handlung macht, daß ſie aus rein vernünftigen abſtrakten Maximen, ohne alle Neigung oder momentane Aufwallung geſchehe, vom Vorwurf der Veranlaſſung moraliſcher Pedanterei nicht ganz frei ſprechen; welcher Vorwurf auch der Sinn des Schillerſchen Epigramms, „Gewiſſensſkrupel" überſchrieben, iſt. — Wenn, beſonders in politiſchen Angelegenheiten, geredet wird von Doktrinairs, Theoretikern, Gelehrten u. ſ. w.; ſo ſind Pedanten gemeint, d. h. Leute, welche die Dinge wohl in abstracto, aber nicht in concreto kennen. Die Abſtraktion beſteht im Wegdenken der näheren Beſtimmungen: gerade auf dieſe aber kommt im Praktiſchen ſehr viel an.

Noch iſt, zur Vervollſtändigung der Theorie, eine Afterart des Witzes zu erwähnen, das Wortſpiel, calembourg, pun, zu welchem auch die Zweideutigkeit, l'équivoque, deren Hauptgebrauch der obſcöne (die Zote) iſt, gezogen werden kann. Wie der Witz zwei ſehr verſchiedene reale Objekte unter einen Begriff zwingt, ſo bringt das Wortſpiel zwei verſchiedene Begriffe, durch Benutzung des Zufalls, unter ein Wort: der ſelbe Kontraſt entſteht

wieder, aber viel matter und oberflächlicher, weil er nicht aus dem Weſen der Dinge, ſondern aus dem Zufall der Namengebung entſprungen iſt. Beim Witz iſt die Identität im Begriff, die Verſchiedenheit in der Wirklichkeit; beim Wortſpiel aber iſt die Verſchiedenheit in den Begriffen und die Identität in der Wirklichkeit, als zu welcher der Wortlaut gehört. Es wäre nur ein etwas zu geſuchtes Gleichniß, wenn man ſagte, das Wortſpiel verhalte ſich zum Witz, wie die Parabel des obern umgekehrten Kegels zu der des untern. Der Misverſtand des Worts aber, oder das quid pro quo, iſt der unwillkürliche Calembourg, und verhält ſich zu dieſem gerade ſo wie die Narrheit zum Witz; daher auch muß oft der Harthörige, ſo gut wie der Narr, Stoff zum Lachen geben, und ſchlechte Komödienſchreiber brauchen jenen ſtatt dieſen, um Lachen zu erregen.

Ich habe das Lachen hier bloß von der pſychiſchen Seite betrachtet: hinſichtlich der phyſiſchen verweiſe ich auf das in Parerga, Bd. 2, Kap. 6, §. 96, S. 134 (erſte Aufl.), darüber Beigebrachte*).

§. 14.

Von allen dieſen mannigfaltigen Betrachtungen, durch welche hoffentlich der Unterſchied und das Verhältniß zwiſchen der Erkenntnißweiſe der Vernunft, dem Wiſſen, dem Begriff einerſeits, und der unmittelbaren Erkenntniß in der reinſinnlichen, mathematiſchen Anſchauung und der Auffaſſung durch den Verſtand andererſeits, zu völliger Deutlichkeit gebracht iſt, ferner auch von den epiſodiſchen Erörterungen über Gefühl und Lachen, auf welche wir durch die Betrachtung jenes merkwürdigen Verhältniſſes unſerer Erkenntnißweiſen faſt unumgänglich geleitet wurden, — kehre ich nunmehr zurück zur fernern Erörterung der Wiſſenſchaft, als des, neben Sprache und beſonnenem Handeln, dritten Vorzugs, den die Vernunft dem Menſchen giebt. Die allgemeine Betrachtung der Wiſſenſchaft, die uns hier obliegt, wird theils ihre Form, theils die Begründung ihrer Urtheile, endlich auch ihren Gehalt betreffen.

*) Hiezu Kap. 8 des zweiten Bandes.

Wir haben geſehen, daß, die Grundlage der reinen Logik ausgenommen, alles Wiſſen überhaupt ſeinen Urſprung nicht in der Vernunft ſelbſt hat; ſondern, anderweitig als anſchauliche Erkenntniß gewonnen, in ihr niedergelegt iſt, indem es dadurch in eine ganz andere Erkenntnißweiſe, die abſtrakte, übergieng. Alles Wiſſen, d. h. zum Bewußtſeyn in abstracto erhobene Erkenntniß, verhält ſich zur eigentlichen Wiſſenſchaft, wie ein Bruchſtück zum Ganzen. Jeder Menſch hat durch Erfahrung, durch Betrachtung des ſich darbietenden Einzelnen, ein Wiſſen um mancherlei Dinge erlangt: aber nur wer ſich die Aufgabe macht, über irgend eine Art von Gegenſtänden vollſtändige Erkenntniß in abstracto zu erlangen, ſtrebt nach Wiſſenſchaft. Durch den Begriff allein kann er jene Art ausſondern; daher ſteht an der Spitze jeder Wiſſenſchaft ein Begriff, durch welchen der Theil aus dem Ganzen aller Dinge gedacht wird, von welchem ſie eine vollſtändige Erkenntniß in abstracto verſpricht: z. B. der Begriff der räumlichen Verhältniſſe, oder des Wirkens unorganiſcher Körper auf einander, oder der Beſchaffenheit der Pflanzen, der Thiere, oder der ſucceſſiven Veränderungen der Oberfläche des Erdballs, oder der Veränderungen des Menſchengeſchlechts im Ganzen, oder des Baues einer Sprache u. ſ. w. Wollte die Wiſſenſchaft die Kenntniß von ihrem Gegenſtande dadurch erlangen, daß ſie alle durch den Begriff gedachten Dinge einzeln erforſchte, bis ſie ſo allmälig das Ganze erkannt hätte; ſo würde theils kein menſchliches Gedächtniß zureichen, theils keine Gewißheit der Vollſtändigkeit zu erlangen ſeyn. Daher benutzt ſie jene oben erörterte Eigenthümlichkeit der Begriffsſphären, einander einzuſchließen, und geht hauptſächlich auf die weiteren Sphären, welche innerhalb des Begriffs ihres Gegenſtandes überhaupt liegen: indem ſie deren Verhältniſſe zu einander beſtimmt hat, iſt eben damit auch alles in ihnen Gedachte im Allgemeinen mit beſtimmt und kann nun, mittelſt Ausſonderung immer engerer Begriffsſphären, genauer und genauer beſtimmt werden. Hiedurch wird es möglich, daß eine Wiſſenſchaft ihren Gegenſtand ganz umfaſſe. Dieſer Weg, den ſie zur Erkenntniß geht, nämlich vom Allgemeinen zum Beſonderen, unterſcheidet ſie vom gemeinen Wiſſen: daher iſt die ſyſtematiſche Form ein weſentliches und charakteriſtiſches Merkmal der Wiſſenſchaft. Die Verbindung der allgemeinſten Begriffs-

ſphären jeder Wiſſenſchaft, d. h. die Kenntniß ihrer oberſten Sätze, iſt unumgängliche Bedingung ihrer Erlernung: wie weit man von dieſen auf die mehr beſonderen Sätze gehen will, iſt beliebig und vermehrt nicht die Gründlichkeit, ſondern den Umfang der Gelehrſamkeit. — Die Zahl der oberen Sätze, welchen die übrigen alle untergeordnet ſind, iſt in den verſchiedenen Wiſſenſchaften ſehr verſchieden, ſo daß in einigen mehr Subordination, in andern mehr Koordination iſt; in welcher Hinſicht jene mehr die Urtheilskraft, dieſe das Gedächtniß in Anſpruch nehmen. Es war ſchon den Scholaſtikern bekannt *), daß, weil der Schluß zwei Prämiſſen erfordert, keine Wiſſenſchaft von einem einzigen nicht weiter abzuleitenden Oberſatz ausgehen kann; ſondern deren mehrere, wenigſtens zwei, haben muß. Die eigentlich klaſſifizirenden Wiſſenſchaften: Zoologie, Botanik, auch Phyſik und Chemie, ſofern dieſe letzteren auf wenige Grundkräfte alles unorganiſche Wirken zurückführen, haben die meiſte Subordination; hingegen hat Geſchichte eigentlich gar keine, da das Allgemeine in ihr bloß in der Ueberſicht der Hauptperioden beſteht, aus denen aber die beſonderen Begebenheiten ſich nicht ableiten laſſen und ihnen nur der Zeit nach ſubordinirt, dem Begriff nach koordinirt ſind: daher Geſchichte, genau genommen, zwar ein Wiſſen, aber keine Wiſſenſchaft iſt. In der Mathematik ſind zwar, nach der Eukleidiſchen Behandlung, die Axiome die allein indemonſtrabeln Oberſätze und ihnen alle Demonſtrationen ſtufenweiſe ſtreng ſubordinirt: jedoch iſt dieſe Behandlung ihr nicht weſentlich, und in der That hebt jeder Lehrſatz doch wieder eine neue räumliche Konſtruktion an, die an ſich von den vorherigen unabhängig iſt und eigentlich auch völlig unabhängig von ihnen erkannt werden kann, aus ſich ſelbſt, in der reinen Anſchauung des Raumes, in welcher auch die verwickelteſte Konſtruktion eigentlich ſo unmittelbar evident iſt, wie das Axiom: doch davon ausführlich weiter unten. Inzwiſchen bleibt immer jeder mathematiſche Satz doch eine allgemeine Wahrheit, welche für unzählige einzelne Fälle gilt, auch iſt ein ſtufenweiſer Gang von den einfachen Sätzen zu den komplicirten, welche auf jene zurückzuführen ſind, ihr weſentlich: alſo iſt Mathematik in jeder Hinſicht Wiſſenſchaft. — Die

*) Suarez, Disput. metaphysicae, disp. III, sect. 3, tit. 3.

Vollkommenheit einer Wiſſenſchaft als ſolcher, d. h. der Form nach, beſteht darin, daß ſo viel wie möglich Subordination und wenig Koordination der Sätze ſei. Das allgemein wiſſenſchaftliche Talent iſt demnach die Fähigkeit, die Begriffsſphären nach ihren verſchiedenen Beſtimmungen zu ſubordiniren, damit, wie Platon wiederholentlich anempfiehlt, nicht bloß ein Allgemeines und unmittelbar unter dieſem eine unüberſehbare Mannigfaltigkeit neben einander geſtellt die Wiſſenſchaft ausmache; ſondern vom Allgemeinſten zum Beſonderen die Kenntniß allmälig herabſchreite, durch Mittelbegriffe und nach immer näheren Beſtimmungen gemachte Eintheilungen. Nach Kants Ausdrücken heißt dies, dem Geſetz der Homogeneität und dem der Specifikation gleichmäßig Genüge leiſten. Eben daraus aber, daß dieſes die eigentliche wiſſenſchaftliche Vollkommenheit ausmacht, ergiebt ſich, daß der Zweck der Wiſſenſchaft nicht größere Gewißheit iſt: denn dieſe kann auch die abgeriſſenſte einzelne Erkenntniß ebenſo ſehr haben; ſondern Erleichterung des Wiſſens, durch die Form deſſelben, und dadurch gegebene Möglichkeit der Vollſtändigkeit des Wiſſens. Es iſt deshalb eine zwar gangbare, aber verkehrte Meinung, daß Wiſſenſchaftlichkeit der Erkenntniß in der größern Gewißheit beſtehe, und ebenſo falſch iſt die hieraus hervorgegangene Behauptung, daß nur Mathematik und Logik Wiſſenſchaften im eigentlichen Sinne wären; weil nur in ihnen, wegen ihrer gänzlichen Apriorität, unumſtößliche Gewißheit der Erkenntniß iſt. Dieſer letztere Vorzug ſelbſt iſt ihnen nicht abzuſtreiten: nur giebt er ihnen keinen beſondern Anſpruch auf Wiſſenſchaftlichkeit, als welche nicht in der Sicherheit, ſondern in der durch das ſtufenweiſe Herabſteigen vom Allgemeinen zum Beſonderen begründeten ſyſtematiſchen Form der Erkenntniß liegt. — Dieſer den Wiſſenſchaften eigenthümliche Weg der Erkenntniß, vom Allgemeinen zum Beſonderen, bringt es mit ſich, daß in ihnen Vieles durch Ableitung aus vorhergegangenen Sätzen, alſo durch Beweiſe, begründet wird, und dies hat den alten Irrthum veranlaßt, daß nur das Bewieſene vollkommen wahr ſei und jede Wahrheit eines Beweiſes bedürfe; da vielmehr im Gegentheil jeder Beweis einer unbewieſenen Wahrheit bedarf, die zuletzt ihn, oder auch wieder ſeine Beweiſe, ſtützt: daher eine unmittelbar begründete Wahrheit der durch einen Beweis begründeten ſo vor-

Digitized by Google

zuziehen iſt, wie Waſſer aus der Quelle dem aus dem Aquädukt. Anſchauung, theils reine a priori, wie ſie die Mathematik, theils empiriſche a posteriori, wie ſie alle anderen Wiſſenſchaften begründet, iſt die Quelle aller Wahrheit und die Grundlage aller Wiſſenſchaft. (Auszunehmen iſt allein die auf nichtanſchauliche, aber doch unmittelbare Kenntniß der Vernunft von ihren eigenen Geſetzen gegründete Logik.) Nicht die bewieſenen Urtheile, noch ihre Beweiſe; ſondern jene aus der Anſchauung unmittelbar geſchöpften und auf ſie, ſtatt alles Beweiſes, gegründeten Urtheile ſind in der Wiſſenſchaft das, was die Sonne im Weltgebäude: denn von ihnen geht alles Licht aus, von welchem erleuchtet die anderen wieder leuchten. Unmittelbar aus der Anſchauung die Wahrheit ſolcher erſten Urtheile zu begründen, ſolche Grundveſten der Wiſſenſchaft aus der unüberſehbaren Menge realer Dinge herauszuheben; das iſt das Werk der Urtheilskraft, welche in dem Vermögen, das anſchaulich Erkannte richtig und genau ins abſtrakte Bewußtſeyn zu übertragen, beſteht, und demnach die Vermittlerin zwiſchen Verſtand und Vernunft iſt. Nur ausgezeichnete und das gewöhnliche Maaß überſchreitende Stärke derſelben in einem Individuo kann die Wiſſenſchaften wirklich weiter bringen: aber Sätze aus Sätzen zu folgern, zu beweiſen, zu ſchließen, vermag Jeder, der nur geſunde Vernunft hat. Hingegen das anſchaulich Erkannte in angemeſſene Begriffe für die Reflexion abſetzen und fixiren, ſo daß einerſeits das Gemeinſame vieler realen Objekte durch einen Begriff, andererſeits ihr Verſchiedenes durch ebenſo viele Begriffe gedacht wird, und alſo das Verſchiedene, trotz einer theilweiſen Uebereinſtimmung, doch als verſchieden, dann aber wieder das Identiſche, trotz einer theilweiſen Verſchiedenheit, doch als identiſch erkannt und gedacht wird, Alles gemäß dem Zweck und der Rückſicht, die jedesmal obwalten: dies Alles thut die Urtheilskraft. Mangel derſelben iſt Einfalt. Der Einfältige verkennt bald die theilweiſe oder relative Verſchiedenheit des in einer Rückſicht Identiſchen, bald die Identität des relativ oder theilweiſe Verſchiedenen. Uebrigens kann auch auf dieſe Erklärung der Urtheilskraft Kants Eintheilung derſelben in reflektirende und ſubſumirende angewandt werden, je nachdem ſie nämlich von den anſchaulichen Objekten zum Begriff, oder von dieſem zu jenen übergeht, in beiden Fällen immer

vermittelnd zwiſchen der anſchaulichen Erkenntniß des Verſtandes und der reflektiven der Vernunft. — Es kann keine Wahrheit geben, die unbedingt allein durch Schlüſſe herauszubringen wäre; ſondern die Nothwendigkeit, ſie bloß durch Schlüſſe zu begründen, iſt immer nur relativ, ja ſubjektiv. Da alle Beweiſe Schlüſſe ſind, ſo iſt für eine neue Wahrheit nicht zuerſt ein Beweis, ſondern unmittelbare Evidenz zu ſuchen, und nur ſo lange es an dieſer gebricht, der Beweis einſtweilen aufzuſtellen. Durch und durch beweisbar kann keine Wiſſenſchaft ſeyn; ſo wenig als ein Gebäude in der Luft ſtehn kann: alle ihre Beweiſe müſſen auf ein Anſchauliches und daher nicht mehr Beweisbares zurückführen. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht und wurzelt auf der anſchaulichen Welt. Alle letzte, d. h. urſprüngliche Evidenz, iſt eine anſchauliche: dies verräth ſchon das Wort. Demnach iſt ſie entweder eine empiriſche, oder aber auf die Anſchauung a priori der Bedingungen möglicher Erfahrung gegründet: in beiden Fällen liefert ſie daher nur immanente, nicht transſcendente Erkenntniß. Jeder Begriff hat ſeinen Werth und ſein Daſeyn allein in der, wenn auch ſehr vermittelten Beziehung auf eine anſchauliche Vorſtellung: was von den Begriffen gilt, gilt auch von den aus ihnen zuſammengeſetzten Urtheilen, und von den ganzen Wiſſenſchaften. Daher muß es irgendwie möglich ſeyn, jede Wahrheit, die durch Schlüſſe gefunden und durch Beweiſe mitgetheilt wird, auch ohne Beweiſe und Schlüſſe unmittelbar zu erkennen. Am ſchwerſten iſt dies gewiß bei manchen komplicirten mathematiſchen Sätzen, zu denen wir allein an Schlußketten gelangen, z. B. die Berechnung der Sehnen und Tangenten zu allen Bögen, mittelſt Schlüſſen aus dem Pythagoriſchen Lehrſatze: allein auch eine ſolche Wahrheit kann nicht weſentlich und allein auf abſtrakten Sätzen beruhen, und auch die ihr zum Grunde liegenden räumlichen Verhältniſſe müſſen für die reine Anſchauung a priori ſo hervorgehoben werden können, daß ihre abſtrakte Ausſage unmittelbar begründet wird. Vom Beweiſen in der Mathematik wird aber ſogleich ausführlich die Rede ſeyn.

Wohl wird oft und in hohem Tone geredet von Wiſſenſchaften, welche durchweg auf richtigen Schlüſſen aus ſichern Prämiſſen beruhen und deshalb unumſtößlich wahr ſeien. Allein durch rein logiſche Schlußketten wird man, ſeien die Prämiſſen auch noch

so wahr, nie mehr erhalten, als eine Verdeutlichung und Ausführung Dessen, was schon in den Prämissen fertig liegt: man wird also nur explicite darlegen was daselbst implicite verstanden war. Mit jenen angerühmten Wissenschaften meint man jedoch besonders die mathematischen, namentlich die Astronomie. Die Sicherheit dieser letzteren stammt aber daher, daß ihr die a priori gegebene, also unfehlbare, Anschauung des Raumes zum Grunde liegt, alle räumlichen Verhältnisse aber eines aus dem andern, mit einer Nothwendigkeit (Seynsgrund), welche Gewißheit a priori liefert, folgen und sich daher mit Sicherheit aus einander ableiten lassen. Zu diesen mathematischen Bestimmungen kommt hier nur noch eine einzige Naturkraft, die Schwere, welche genau im Verhältniß der Massen und des Quadrats der Entfernung wirkt, und endlich das a priori gesicherte, weil aus dem der Kausalität folgende, Gesetz der Trägheit, nebst dem empirischen Datum der ein für alle Mal jeder dieser Massen aufgedrückten Bewegung. Dies ist das ganze Material der Astronomie, welches, sowohl durch seine Einfachheit, als seine Sicherheit, zu festen und, vermöge der Größe und Wichtigkeit der Gegenstände, sehr interessanten Resultaten führt. Z. B. kenne ich die Masse eines Planeten und die Entfernung seines Trabanten von ihm, so kann ich auf die Umlaufszeit dieses mit Sicherheit schließen, nach dem zweiten Keplerschen Gesetz: der Grund dieses Gesetzes ist aber, daß, bei dieser Entfernung, nur diese Velocität den Trabanten zugleich an den Planeten fesselt und ihn vom Hineinfallen in denselben abhält. — Also nur auf solcher geometrischen Grundlage, d. h. mittelst einer Anschauung a priori, und noch dazu unter Anwendung eines Naturgesetzes, da läßt sich mit Schlüssen weit gelangen; weil sie hier gleichsam bloß Brücken von einer anschaulichen Auffassung zur andern sind; nicht aber ebenso mit bloßen und reinen Schlüssen, auf dem ausschließlich logischen Wege. — Der Ursprung der ersten astronomischen Grundwahrheiten aber ist eigentlich Induktion, d. h. Zusammenfassung des in vielen Anschauungen Gegebenen in ein richtiges unmittelbar begründetes Urtheil: aus diesem werden nachher Hypothesen gebildet, deren Bestätigung durch die Erfahrung, als der Vollständigkeit sich nähernde Induktion, den Beweis für jenes erste Urtheil giebt. Z. B. die scheinbare Bewegung der Planeten ist

empiriſch erkannt: nach vielen falſchen Hypotheſen über den räumlichen Zuſammenhang dieſer Bewegung (Planetenbahn), ward endlich die richtige gefunden, ſodann die Geſetze, welche ſie befolgt (die Keplerischen), zuletzt auch die Urſache derſelben (allgemeine Gravitation), und ſämmtlichen Hypotheſen gab die empiriſch erkannte Uebereinſtimmung aller vorkommenden Fälle mit ihnen und mit den Folgerungen aus ihnen, alſo Induktion, vollkommene Gewißheit. Die Auffindung der Hypotheſe war Sache der Urtheilskraft, welche die gegebene Thatſache richtig auffaßte und demgemäß ausdrückte; Induktion aber, d. h. vielfache Anſchauung, beſtätigte ihre Wahrheit. Aber ſogar auch unmittelbar, durch eine einzige empiriſche Anſchauung, könnte dieſe begründet werden, ſobald wir die Weiträume frei durchlaufen könnten und teleſkopiſche Augen hätten. Folglich ſind Schlüſſe auch hier nicht die weſentliche und einzige Quelle der Erkenntniß, ſondern immer wirklich nur ein Nothbehelf.

Endlich wollen wir, um ein drittes heterogenes Beiſpiel aufzuſtellen, noch bemerken, daß auch die ſogenannten metaphyſiſchen Wahrheiten, d. h. ſolche, wie ſie Kant in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft aufſtellt, nicht den Beweiſen ihre Evidenz verdanken. Das a priori Gewiſſe erkennen wir unmittelbar: es iſt, als die Form aller Erkenntniß, uns mit der größten Nothwendigkeit bewußt. Z. B. daß die Materie beharrt, d. h. weder entſtehen, noch vergehen kann, wiſſen wir unmittelbar als negative Wahrheit: denn unſere reine Anſchauung von Raum und Zeit giebt die Möglichkeit der Bewegung; der Verſtand giebt, im Geſetz der Kauſalität, die Möglichkeit der Aenderung der Form und Qualität: aber zu einem Entſtehen oder Verſchwinden von Materie gebricht es uns an Formen der Vorſtellbarkeit. Daher iſt jene Wahrheit zu allen Zeiten, überall und Jedem evident geweſen, noch jemals im Ernſt bezweifelt worden; was nicht ſeyn könnte, wenn ihr Erkenntnißgrund kein anderer wäre, als ein ſo ſchwieriger auf Nadelſpitzen einherſchreitender Kantiſcher Beweis. Ja überdies habe ich (wie im Anhange ausgeführt) Kants Beweis falſch befunden und oben gezeigt, daß nicht aus dem Antheil, den die Zeit, ſondern aus dem, welchen der Raum an der Möglichkeit der Erfahrung hat, das Beharren der Materie abzuleiten iſt. Die eigentliche Begründung aller in dieſem Sinn

Digitized by Google

metaphyſiſch genannter Wahrheiten, d. h. abſtrakter Ausdrücke der nothwendigen und allgemeinen Formen des Erkennens, kann nicht wieder in abſtrakten Sätzen liegen; ſondern nur im unmittelbaren, ſich durch apodiktiſche und keine Widerlegung beſorgende Ausſagen a priori kund gebenden Bewußtſeyn der Formen des Vorſtellens. Will man dennoch einen Beweis derſelben geben, ſo kann dieſer nur darin beſtehen, daß man nachweiſt, in irgend einer nicht bezweifelten Wahrheit ſei die zu beweiſende ſchon als Theil, oder als Vorausſetzung enthalten: ſo habe ich z. B. gezeigt, daß alle empiriſche Anſchauung ſchon die Anwendung des Geſetzes der Kauſalität enthält, deſſen Erkenntniß daher Bedingung aller Erfahrung iſt und darum nicht erſt durch dieſe gegeben und bedingt ſeyn kann, wie Hume behauptete. — Beweiſe ſind überhaupt weniger für die, welche lernen, als für die, welche disputiren wollen. Dieſe leugnen hartnäckig die unmittelbar begründete Einſicht: nur die Wahrheit kann nach allen Seiten konſequent ſeyn; man muß daher jenen zeigen, daß ſie unter einer Geſtalt und mittelbar zugeben, was ſie unter einer andern Geſtalt und unmittelbar leugnen, alſo den logiſch nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen dem Geleugneten und dem Zugeſtandenen.

Außerdem bringt aber auch die wiſſenſchaftliche Form, nämlich Unterordnung alles Beſonderen unter ein Allgemeines und ſo immerfort aufwärts, es mit ſich, daß die Wahrheit vieler Sätze nur logiſch begründet wird, nämlich durch ihre Abhängigkeit von anderen Sätzen, alſo durch Schlüſſe, die zugleich als Beweiſe auftreten. Man ſoll aber nie vergeſſen, daß dieſe ganze Form nur ein Erleichterungsmittel der Erkenntniß iſt, nicht aber ein Mittel zu größerer Gewißheit. Es iſt leichter, die Beſchaffenheit eines Thieres aus der Species, zu der es gehört, und ſo aufwärts aus dem genus, der Familie, der Ordnung, der Klaſſe zu erkennen, als das jedesmal gegebene Thier für ſich zu unterſuchen; aber die Wahrheit aller durch Schlüſſe abgeleiteter Sätze iſt immer nur bedingt und zuletzt abhängig von irgend einer, die nicht auf Schlüſſen, ſondern auf Anſchauung beruht. Läge dieſe letztere uns immer ſo nahe, wie die Ableitung durch einen Schluß, ſo wäre ſie durchaus vorzuziehen. Denn alle Ableitung aus Begriffen iſt, wegen des oben gezeigten mannigfaltigen Ineinandergreifens der Sphären und der oft ſchwankenden Beſtimmung

ihres Inhalts, vielen Täuſchungen ausgeſetzt; wovon ſo viele Beweiſe falſcher Lehren und Sophismen jeder Art Beiſpiele ſind. — Schlüſſe ſind zwar der Form nach völlig gewiß: allein ſie ſind ſehr unſicher durch ihre Materie, die Begriffe; weil theils die Sphären dieſer oft nicht ſcharf genug beſtimmt ſind, theils ſich ſo mannigfaltig durchſchneiden, daß eine Sphäre theilweiſe in vielen andern enthalten iſt, und man alſo willkürlich aus ihr in die eine oder die andere von dieſen übergehen kann und von da wieder weiter, wie bereits dargeſtellt. Oder mit andern Worten: der terminus minor und auch der medius können immer verſchiedenen Begriffen untergeordnet werden, aus denen man beliebig den terminus major und den medius wählt, wonach dann der Schluß verſchieden ausfällt. — Ueberall folglich iſt unmittelbare Evidenz der bewieſenen Wahrheit weit vorzuziehen, und dieſe nur da anzunehmen, wo jene zu weit herzuholen wäre, nicht aber, wo ſie ebenſo nahe oder gar näher liegt, als dieſe. Daher ſahen wir oben, daß in der That bei der Logik, wo die unmittelbare Erkenntniß uns in jedem einzelnen Fall näher liegt, als die abgeleitete wiſſenſchaftliche, wir unſer Denken immer nur nach der unmittelbaren Erkenntniß der Denkgeſetze leiten und die Logik unbenutzt laſſen*).

§. 15.

Wenn wir nun mit unſerer Ueberzeugung, daß die Anſchauung die erſte Quelle aller Evidenz, und die unmittelbare oder vermittelte Beziehung auf ſie allein abſolute Wahrheit iſt, daß ferner der nächſte Weg zu dieſer ſtets der ſicherſte iſt, da jede Vermittelung durch Begriffe vielen Täuſchungen ausſetzt; — wenn wir, ſage ich, mit dieſer Ueberzeugung uns zur Mathematik wenden, wie ſie vom Eukleides als Wiſſenſchaft aufgeſtellt und bis auf den heutigen Tag im Ganzen geblieben iſt; ſo können wir nicht umhin, den Weg, den ſie geht, ſeltſam, ja verkehrt zu finden. Wir verlangen die Zurückführung jeder logiſchen Begründung auf eine anſchauliche; ſie hingegen iſt mit großer Mühe beſtrebt, die ihr eigenthümliche, überall nahe, an-

*) Hiezu Kap. 12 des zweiten Bandes.

ſchauliche Evidenz muthwillig zu verwerfen, um ihr eine logiſche zu ſubſtituiren. Wir müſſen finden, daß dies iſt, wie wenn Jemand ſich die Beine abſchnitte, um mit Krücken zu gehen, oder wie wenn der Prinz, im „Triumph der Empfindſamkeit", aus der wirklichen ſchönen Natur flieht, um ſich an einer Theaterdekoration, die ſie nachahmt, zu erfreuen. — Ich muß hier an dasjenige erinnern, was ich im ſechsten Kapitel der Abhandlung über den Satz vom Grunde geſagt habe, und ſetze es als dem Leſer in friſchem Andenken und ganz gegenwärtig voraus; ſo daß ich hier meine Bemerkungen daran knüpfe, ohne von Neuem den Unterſchied auseinanderzuſetzen zwiſchen dem bloßen Erkenntnißgrund einer mathematiſchen Wahrheit, der logiſch gegeben werden kann, und dem Grunde des Seyns, welcher der unmittelbare, allein anſchaulich zu erkennende Zuſammenhang der Theile des Raumes und der Zeit iſt, die Einſicht in welchen allein wahre Befriedigung und gründliche Kenntniß gewährt, während der bloße Erkenntnißgrund ſtets auf der Oberfläche bleibt, und zwar ein Wiſſen, daß es ſo iſt, aber keines, warum es ſo iſt, geben kann. Eukleides gieng dieſen letztern Weg, zum offenbaren Nachtheil der Wiſſenſchaft. Denn z. B. gleich Anfangs, wo er ein für alle Mal zeigen ſollte, wie im Dreieck Winkel und Seiten ſich gegenſeitig beſtimmen und Grund und Folge von einander ſind, gemäß der Form, die der Satz vom Grund im bloßen Raume hat, und die dort, wie überall, die Nothwendigkeit giebt, daß Eines ſo iſt, wie es iſt; weil ein von ihm ganz verſchiedenes Anderes ſo iſt, wie es iſt; ſtatt ſo in das Weſen des Dreiecks eine gründliche Einſicht zu geben, ſtellt er einige abgeriſſene, beliebig gewählte Sätze über das Dreieck auf und giebt einen logiſchen Erkenntnißgrund derſelben, durch einen mühſäligen, logiſch, gemäß dem Satz des Widerſpruchs geführten Beweis. Statt einer erſchöpfenden Erkenntniß dieſer räumlichen Verhältniſſe, erhält man daher nur einige beliebig mitgetheilte Reſultate aus ihnen, und iſt in dem Fall, wie Jemand, dem die verſchiedenen Wirkungen einer künſtlichen Maſchine gezeigt, ihr innerer Zuſammenhang und Getriebe aber vorenthalten würde. Daß, was Eukleides demonſtrirt, alles ſo ſei, muß man, durch den Satz vom Widerſpruch gezwungen, zugeben: warum es aber ſo iſt, erfährt man nicht. Man hat daher faſt die unbehagliche Empfin-

Digitized by Google

dung, wie nach einem Taſchenſpielerſtreich, und in der That ſind einem ſolchen die meiſten Eukleidiſchen Beweiſe auffallend ähnlich. Faſt immer kommt die Wahrheit durch die Hinterthür herein, indem ſie ſich per accidens aus irgend einem Nebenumſtand ergiebt. Oft ſchließt ein apagogiſcher Beweis alle Thüren, eine nach der andern, zu, und läßt nur die eine offen, in die man nun bloß deswegen hinein muß. Oft werden, wie im Pythagoriſchen Lehrſatze, Linien gezogen, ohne daß man weiß warum: hinterher zeigt ſich, daß es Schlingen waren, die ſich unerwartet zuziehn und den Aſſenſus des Lernenden gefangen nehmen, der nun verwundert zugeben muß, was ihm ſeinem innern Zuſammenhang nach völlig unbegreiflich bleibt, ſo ſehr, daß er den ganzen Eukleides durchſtudiren kann, ohne eigentliche Einſicht in die Geſetze der räumlichen Verhältniſſe zu gewinnen, ſondern ſtatt ihrer nur einige Reſultate aus ihnen auswendig lernt. Dieſe eigentlich empiriſche und unwiſſenſchaftliche Erkenntniß gleicht der des Arztes, welcher Krankheit und Mittel dagegen, aber nicht den Zuſammenhang beider kennt. Dieſes alles aber iſt die Folge, wenn man die einer Erkenntnißart eigenthümliche Weiſe der Begründung und Evidenz grillenhaft abweiſt, und ſtatt ihrer eine ihrem Weſen fremde gewaltſam einführt. Indeſſen verdient übrigens die Art, wie vom Eukleides dieſes durchgeſetzt iſt, alle Bewunderung, die ihm ſo viele Jahrhunderte hindurch geworden und ſo weit gegangen iſt, daß man ſeine Behandlungsart der Mathematik für das Muſter aller wiſſenſchaftlichen Darſtellung erklärte, nach der man ſogar alle andern Wiſſenſchaften zu modeln ſich bemühte, ſpäter jedoch hievon zurückkam, ohne ſehr zu wiſſen warum. In unſern Augen kann jene Methode des Eukleides in der Mathematik dennoch nur als eine ſehr glänzende Verkehrtheit erſcheinen. Nun läßt ſich aber wohl immer von jeder großen, abſichtlich und methodiſch betriebenen, dazu vom allgemeinen Beifall begleiteten Verirrung, ſie möge das Leben oder die Wiſſenſchaft betreffen, der Grund nachweiſen in der zu ihrer Zeit herrſchenden Philoſophie. — Die Eleaten zuerſt hatten den Unterſchied, ja öfteren Widerſtreit entdeckt zwiſchen dem Angeſchauten, φαινομενον, und dem Gedachten, νοουμενον *), und hatten ihn

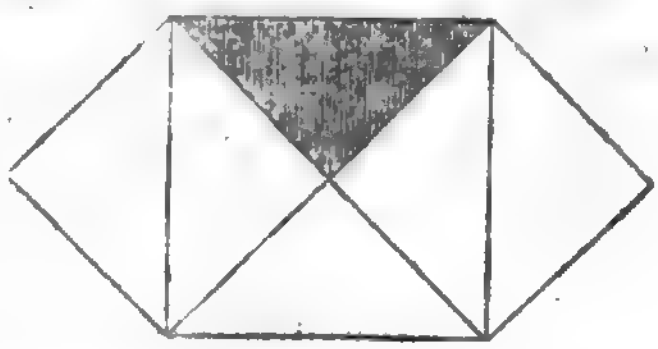
*) An Kants Misbrauch dieſer Griechiſchen Ausdrücke, der im Anhang gerügt iſt, darf hier gar nicht gedacht werden.

zu ihren Philosophemen, auch zu Sophismen, mannigfaltig benutzt. Ihnen folgten später Megariker, Dialektiker, Sophisten, Neu-Akademiker und Skeptiker; diese machten aufmerksam auf den Schein, d. i. auf die Täuschung der Sinne, oder vielmehr des ihre Data zur Anschauung umwandelnden Verstandes, welche uns oft Dinge sehen läßt, denen die Vernunft mit Sicherheit die Realität abspricht, z. B. den gebrochenen Stab im Wasser u. dgl. Man erkannte, daß der sinnlichen Anschauung nicht unbedingt zu trauen sei, und schloß voreilig, daß allein das vernünftige logische Denken Wahrheit begründe; obgleich Platon (im Parmenides), die Megariker, Pyrrhon und die Neu-Akademiker durch Beispiele (in der Art wie später Sextus Empirikus) zeigten, wie auch andererseits Schlüsse und Begriffe irre führten, ja Paralogismen und Sophismen hervorbrächten, die viel leichter entstehen und viel schwerer zu lösen sind, als der Schein in der sinnlichen Anschauung. Inzwischen behielt jener also im Gegensatz des Empirismus entstandene Rationalismus die Oberhand, und ihm gemäß bearbeitete Eukleides die Mathematik, also auf die anschauliche Evidenz (φαινομενον) bloß die Axiome nothgedrungen stützend, alles Uebrige aber auf Schlüsse (νοουμενον). Seine Methode blieb herrschend alle Jahrhunderte hindurch, und mußte es bleiben, so lange nicht die reine Anschauung a priori von der empirischen unterschieden wurde. Zwar scheint schon des Eukleides Kommentator Proklos jenen Unterschied völlig erkannt zu haben, wie die Stelle jenes Kommentators zeigt, welche Kepler in seinem Buche de harmonia mundi lateinisch übersetzt hat: allein Proklos legte nicht genug Gewicht auf die Sache, stellte sie zu isolirt auf, blieb unbeachtet und drang nicht durch. Erst zwei tausend Jahre später daher, wird die Lehre Kants, welche so große Veränderungen in allem Wissen, Denken und Treiben der Europäischen Völker hervorzubringen bestimmt ist, auch in der Mathematik eine solche veranlassen. Denn erst nachdem wir von diesem großen Geiste gelernt haben, daß die Anschauungen des Raumes und der Zeit von der empirischen gänzlich verschieden, von allem Eindruck auf die Sinne gänzlich unabhängig, diesen bedingend, nicht durch ihn bedingt, d. h. a priori sind, und daher dem Sinnentruge gar nicht offen stehen, erst jetzt können wir einsehen, daß des Eukleides logische Behandlungsart der Mathematik eine unnütze

Vorsicht, eine Krücke für gesunde Beine ist, daß sie einem Wandrer gleicht, der Nachts einen hellen festen Weg für ein Wasser haltend, sich hütet ihn zu betreten, und stets daneben auf holprigtem Boden geht, zufrieden von Strecke zu Strecke an das vermeinte Wasser zu stoßen. Erst jetzt können wir mit Sicherheit behaupten, daß, was bei der Anschauung einer Figur sich uns als nothwendig ankündigt, nicht aus der auf dem Papier vielleicht sehr mangelhaft gezeichneten Figur kommt, auch nicht aus dem abstrakten Begriff, den wir dabei denken, sondern unmittelbar aus der uns a priori bewußten Form aller Erkenntniß: diese ist überall der Satz vom Grunde: hier ist sie, als Form der Anschauung, d. i. Raum, Satz vom Grunde des Seyns: dessen Evidenz und Gültigkeit aber ist ebenso groß und unmittelbar, wie die vom Satze des Erkenntnißgrundes, d. i. die logische Gewißheit. Wir brauchen und dürfen also nicht, um bloß der letztern zu trauen, das eigenthümliche Gebiet der Mathematik verlassen, um sie auf einem ihr ganz fremden, dem der Begriffe, zu beglaubigen. Halten wir uns auf jenem der Mathematik eigenthümlichen Boden, so erlangen wir den großen Vortheil, daß in ihr nunmehr das Wissen, daß etwas so sei, Eines ist mit dem, warum es so sei; statt daß die Eukleidische Methode beide gänzlich trennt und bloß das erstere, nicht das letztere erkennen läßt. Aristoteles aber sagt ganz vortrefflich, in den Analyt. post. I, 27: „Ακριβεστερα δ' επιστημη επιστημης και προτερα, ήτε του ὁτι και του διοτι ἡ αυτη, αλλα μη χωρις του ὁτι, της του διοτι." (Subtilior autem et praestantior ea est scientia, quâ quod aliquid sit, et cur sit una simulque intelligimus, non separatim quod, et cur sit.) Sind wir doch in der Physik nur dann befriedigt, wann die Erkenntniß, daß etwas so sei, vereint ist mit der, warum es so ist: daß das Quecksilber in der Torricellianischen Röhre 28 Zoll hoch steht, ist ein schlechtes Wissen, wenn nicht auch hinzukommt, daß es so vom Gegengewicht der Luft gehalten wird. Aber in der Mathematik soll uns die qualitas occulta des Cirkels, daß die Abschnitte jeder zwei in ihm sich schneidender Sehnen stets gleiche Rektangel bilden, genügen? Daß es so sei, beweist freilich Eukleides im 35sten Satze des dritten Buches: das Warum steht noch dahin. Ebenso lehrt der Pythagorische Lehrsatz uns

Digitized by Google

eine qualitas occulta des rechtwinklichten Dreiecks kennen: des Eukleides ſtelzbeiniger, ja, hinterliſtiger Beweis verläßt uns beim Warum, und beiſtehende, ſchon bekannte, einfache Figur giebt auf einen Blick weit mehr, als jener Beweis, Einſicht in die Sache und innere feſte Ueberzeugung von jener Nothwendigkeit und von der Abhängigkeit jener Eigenſchaft vom rechten Winkel:



Auch bei ungleichen Katheten muß es ſich zu einer ſolchen anſchaulichen Ueberzeugung bringen laſſen, wie überhaupt bei jeder möglichen geometriſchen Wahrheit, ſchon deshalb, weil ihre Auffindung allemal von einer ſolchen angeſchauten Nothwendigkeit ausging und der Beweis erſt hinterher hinzu erſonnen ward: man bedarf alſo nur einer Analyſe des Gedankenganges bei der erſten Auffindung einer geometriſchen Wahrheit, um ihre Nothwendigkeit anſchaulich zu erkennen. Es iſt überhaupt die analytiſche Methode, welche ich für den Vortrag der Mathematik wünſche, ſtatt der ſynthetiſchen, welche Eukleides gebraucht hat. Allerdings aber wird dies, bei komplicirten mathematiſchen Wahrheiten, ſehr große, jedoch nicht unüberwindliche Schwierigkeiten haben. Schon fängt man in Deutſchland hin und wieder an, den Vortrag der Mathematik zu ändern und mehr dieſen analytiſchen Weg zu gehen. Am entſchiedenſten hat dies Herr Koſack, Lehrer der Mathematik und Phyſik am Gymnaſio zu Nordhauſen, gethan, indem er dem Programm zur Schulprüfung am 6. April 1852 einen ausführlichen Verſuch, die Geometrie nach meinen Grundſätzen zu behandeln, beigegeben hat.

Um die Methode der Mathematik zu verbeſſern, wird vorzüglich erfordert, daß man das Vorurtheil aufgebe, die bewieſene Wahrheit habe irgend einen Vorzug vor der anſchaulich erkannten, oder die logiſche, auf dem Satz vom Widerſpruch beruhende, vor der metaphyſiſchen, welche unmittelbar evident iſt und zu der auch die reine Anſchauung des Raumes gehört.

Digitized by Google

Das Gewiſſeſte und überall Unerklärbare iſt der Inhalt des Satzes vom Grunde. Denn dieſer, in ſeinen verſchiedenen Geſtalten, bezeichnet die allgemeine Form aller unſerer Vorſtellungen und Erkenntniſſe. Alle Erklärung iſt Zurückführung auf ihn, Nachweiſung im einzelnen Fall des durch ihn überhaupt ausgedrückten Zuſammenhangs der Vorſtellungen. Er iſt ſonach das Princip aller Erklärung und daher nicht ſelbſt einer Erklärung fähig, noch ihrer bedürftig, da jede ihn ſchon vorausſetzt und nur durch ihn Bedeutung erhält. Nun hat aber keine ſeiner Geſtalten einen Vorzug vor der andern: er iſt gleich gewiß und unbeweisbar als Satz vom Grunde des Seyns, oder des Werdens, oder des Handelns, oder des Erkennens. Das Verhältniß des Grundes zur Folge iſt, in der einen wie in der andern ſeiner Geſtalten, ein nothwendiges, ja es iſt überhaupt der Urſprung, wie die alleinige Bedeutung, des Begriffs der Nothwendigkeit. Es giebt keine andere Nothwendigkeit, als die der Folge, wenn der Grund gegeben iſt, und es giebt keinen Grund, der nicht Nothwendigkeit der Folge herbeiführte. So ſicher alſo aus dem in den Prämiſſen gegebenen Erkenntnißgrunde die im Schlußſatze ausgeſprochene Folge fließt, ſo ſicher bedingt der Seynsgrund im Raum ſeine Folge im Raum: habe ich das Verhältniß dieſer beiden anſchaulich erkannt, ſo iſt dieſe Gewißheit ebenſo groß, wie irgend eine logiſche. Ausdruck eines ſolchen Verhältniſſes iſt aber jeder geometriſche Lehrſatz, ebenſo gut, wie eines der zwölf Axiome: er iſt eine metaphyſiſche Wahrheit und als ſolche ebenſo unmittelbar gewiß, wie der Satz vom Widerſpruche ſelbſt, der eine metalogiſche Wahrheit und die allgemeine Grundlage aller logiſchen Beweisführung iſt. Wer die anſchaulich dargelegte Nothwendigkeit der in irgend einem Lehrſatze ausgeſprochenen räumlichen Verhältniſſe leugnet, kann mit gleichem Recht die Axiome leugnen, und mit gleichem Recht die Folge des Schluſſes aus den Prämiſſen, ja den Satz vom Widerſpruch ſelbſt: denn alles Dieſes ſind gleich unbeweisbare, unmittelbar evidente und a priori erkennbare Verhältniſſe. Wenn man daher die anſchaulich erkennbare Nothwendigkeit räumlicher Verhältniſſe erſt durch eine logiſche Beweisführung aus dem Satze vom Widerſpruch ableiten will; ſo iſt es nicht anders, als wenn dem unmittelbaren Herrn eines Landes ein andrer daſſelbe erſt zu Lehn er-

theilen wollte. Dies aber ist es, was Eukleides gethan hat. Bloß seine Axiome läßt er nothgedrungen auf unmittelbarer Evidenz beruhen: alle folgenden geometrischen Wahrheiten werden logisch bewiesen, nämlich, unter Voraussetzung jener Axiome, aus der Uebereinstimmung mit den im Lehrsatz gemachten Annahmen, oder mit einem frühern Lehrsatz, oder auch aus dem Widerspruch des Gegentheils des Lehrsatzes mit den Annahmen, den Axiomen, den früheren Lehrsätzen, oder gar sich selbst. Aber die Axiome selbst haben nicht mehr unmittelbare Evidenz, als jeder andere geometrische Lehrsatz, sondern nur mehr Einfachheit durch geringeren Gehalt.

Wenn man einen Delinquenten vernimmt, so nimmt man seine Aussagen zu Protokoll, um aus ihrer Uebereinstimmung ihre Wahrheit zu beurtheilen. Dies ist aber ein bloßer Nothbehelf, bei dem man es nicht bewenden läßt, wenn man unmittelbar die Wahrheit jeder seiner Aussagen für sich erforschen kann; zumal da er von Anfang an konsequent lügen konnte. Jene erste Methode ist es jedoch, nach der Eukleides den Raum erforschte. Zwar ging er dabei von der richtigen Voraussetzung aus, daß die Natur überall, also auch in ihrer Grundform, dem Raum, konsequent seyn muß und daher, weil die Theile des Raumes im Verhältniß von Grund und Folge zu einander stehen, keine einzige räumliche Bestimmung anders seyn kann, als sie ist, ohne mit allen andern im Widerspruch zu stehen. Aber dies ist ein sehr beschwerlicher und unbefriedigender Umweg, der die mittelbare Erkenntniß der ebenso gewissen unmittelbaren vorzieht, der ferner die Erkenntniß, daß etwas ist, von der, warum es ist, zum großen Nachtheil der Wissenschaft trennt, und endlich dem Lehrling die Einsicht in die Gesetze des Raumes gänzlich vorenthält, ja, ihn entwöhnt vom eigentlichen Erforschen des Grundes und des innern Zusammenhanges der Dinge, ihn statt dessen anleitend, sich an einem historischen Wissen, daß es so sei, genügen zu lassen. Die dieser Methode so unablässig nachgerühmte Uebung des Scharfsinns besteht aber bloß darin, daß sich der Schüler im Schließen, d. h. im Anwenden des Satzes vom Widerspruch, übt, besonders aber sein Gedächtniß anstrengt, um alle jene Data, deren Uebereinstimmung zu vergleichen ist, zu behalten.

Digitized by Google

Es iſt übrigens bemerkenswerth, daß dieſe Beweismethode bloß auf die Geometrie angewandt worden und nicht auf die Arithmetik: vielmehr läßt man in dieſer die Wahrheit wirklich allein durch Anſchauung einleuchten, welche hier im bloßen Zählen beſteht. Da die Anſchauung der Zahlen in der Zeit allein iſt und daher durch kein ſinnliches Schema, wie die geometriſche Figur, repräſentirt werden kann; ſo fiel hier der Verdacht weg, daß die Anſchauung nur empiriſch und daher dem Schein unterworfen wäre, welcher Verdacht allein die logiſche Beweisart hat in die Geometrie bringen können. Zählen iſt, weil die Zeit nur eine Dimenſion hat, die einzige arithmetiſche Operation, auf die alle andern zurückzuführen ſind: und dies Zählen iſt doch nichts Anderes, als Anſchauung a priori, auf welche ſich zu berufen man hier keinen Anſtand nimmt, und durch welche allein das Uebrige, jede Rechnung, jede Gleichung, zuletzt bewährt wird. Man beweiſt z. B. nicht, daß $\frac{7+9\times 8-2}{3}=42$; ſondern man beruft ſich auf die reine Anſchauung in der Zeit, das Zählen, macht alſo jeden einzelnen Satz zum Axiom. Statt der Beweiſe, welche die Geometrie füllen, iſt daher der ganze Inhalt der Arithmetik und Algebra eine bloße Methode zum Abkürzen des Zählens. Unſere unmittelbare Anſchauung der Zahlen in der Zeit reicht zwar, wie oben erwähnt, nicht weiter, als etwan bis Zehn: darüber hinaus muß ſchon ein abſtrakter Begriff der Zahl, durch ein Wort fixirt, die Stelle der Anſchauung vertreten, welche daher nicht mehr wirklich vollzogen, ſondern nur ganz beſtimmt bezeichnet wird. Jedoch iſt ſelbſt ſo, durch das wichtige Hülfsmittel der Zahlenordnung, welche größere Zahlen immer durch die ſelben kleinen repräſentiren läßt, eine anſchauliche Evidenz jeder Rechnung möglich gemacht, ſogar da, wo man die Abſtraktion ſo ſehr zu Hülfe nimmt, daß nicht nur die Zahlen, ſondern unbeſtimmte Größen und ganze Operationen nur in abstracto gedacht und in dieſer Hinſicht bezeichnet werden, wie $\sqrt{r-b}$, ſo daß man ſie nicht mehr vollzieht, ſondern nur andeutet.

Mit demſelben Recht und derſelben Sicherheit, wie in der Arithmetik, könnte man auch in der Geometrie die Wahrheit allein durch reine Anſchauung a priori begründet ſeyn laſſen. In der That iſt es auch immer dieſe, gemäß dem Satz vom Grunde des

Digitized by

Seyns anſchaulich erkannte Nothwendigkeit, welche der Geometrie ihre große Evidenz ertheilt und auf der im Bewußtſeyn eines Jeden die Gewißheit ihrer Sätze beruht: keineswegs iſt es der auf Stelzen einherſchreitende logiſche Beweis, welcher, der Sache immer fremd, meiſtens bald vergeſſen wird, ohne Nachtheil der Ueberzeugung, und ganz wegfallen könnte, ohne daß die Evidenz der Geometrie dadurch vermindert würde, da ſie ganz unabhängig von ihm iſt und er immer nur Das beweiſt, wovon man ſchon vorher, durch eine andere Erkenntnißart, völlige Ueberzeugung hat: inſofern gleicht er einem feigen Soldaten, der dem von andern erſchlagenen Feinde noch eine Wunde verſetzt, und ſich dann rühmt, ihn erlegt zu haben *).

Dieſem allen zufolge wird es hoffentlich keinem Zweifel weiter unterliegen, daß die Evidenz der Mathematik, welche zum Muſterbild und Symbol aller Evidenz geworden iſt, ihrem Weſen nach nicht auf Beweiſen, ſondern auf unmittelbarer Anſchauung beruht, welche alſo hier, wie überall, der letzte Grund und die Quelle aller Wahrheit iſt. Jedoch hat die Anſchauung, welche der Mathematik zum Grunde liegt, einen großen Vorzug vor jeder andern, alſo vor der empiriſchen. Nämlich, da ſie a priori iſt, mithin unabhängig von der Erfahrung, die immer nur theilweiſe und ſucceſſiv gegeben wird; liegt ihr Alles gleich nahe, und man kann beliebig vom Grunde, oder von der Folge ausgehen. Dies nun giebt ihr eine völlige Untrüglichkeit dadurch, daß in ihr die Folge aus dem Grunde erkannt wird, welche Erkenntniß allein Nothwendigkeit hat: z. B. die Gleichheit der Seiten wird erkannt

*) Spinoza, der ſich immer rühmt, more geometrico zu verfahren, hat dies wirklich noch mehr gethan, als er ſelbſt wußte. Denn was ihm, **aus einer unmittelbaren, anſchaulichen Auffaſſung des Weſens der Welt**, gewiß und ausgemacht war, ſucht er unabhängig von jener Erkenntniß logiſch **zu demonſtriren. Das beabſichtigte und bei ihm vorher gewiſſe Reſultat erlangt er aber freilich nur dadurch, daß er willkürlich ſelbſtgemachte Begriffe** (substantia, causa sui u. ſ. w.) **zum Ausgangspunkt nimmt und im Beweiſen alle jene Willkürlichkeiten ſich erlaubt, zu denen das Weſen der weiten Begriffsſphären bequeme Gelegenheit giebt. Das Wahre und Vortreffliche ſeiner Lehre iſt daher bei ihm auch ganz unabhängig von den Beweiſen, eben wie in der Geometrie.**

Hiezu Kap. 13 des zweiten Bandes.

als begründet durch die Gleichheit der Winkel; da hingegen alle empiriſche Anſchauung und der größte Theil aller Erfahrung nur umgekehrt von der Folge zum Grunde geht, welche Erkenntnißart nicht unfehlbar iſt, da Nothwendigkeit allein der Folge zukommt, ſofern der Grund gegeben iſt, nicht aber der Erkenntniß des Grundes aus der Folge, da dieſelbe Folge aus verſchiedenen Gründen entſpringen kann. Dieſe letztere Art der Erkenntniß iſt immer nur Induktion: d. h. aus vielen Folgen, die auf einen Grund deuten, wird der Grund als gewiß angenommen; da die Fälle aber nie vollſtändig beiſammen ſeyn können, ſo iſt die Wahrheit hier auch nie unbedingt gewiß. Dieſe Art von Wahrheit allein aber hat alle Erkenntniß durch ſinnliche Anſchauung und die allermeiſte Erfahrung. Die Affektion eines Sinnes veranlaßt einen Verſtandesſchluß von der Wirkung auf die Urſache: weil aber vom Begründeten auf den Grund der Schluß nie ſicher iſt, ſo iſt der falſche Schein, als Sinnentrug, möglich und oft wirklich, wie oben ausgeführt. Erſt wenn mehrere oder alle fünf Sinne Affektionen erhalten, welche auf die ſelbe Urſache deuten, iſt die Möglichkeit des Scheines äußerſt klein geworden, dennoch aber vorhanden: denn in gewiſſen Fällen, z. B. durch falſche Münze, täuſcht man die geſammte Sinnlichkeit. Im ſelben Fall iſt alle empiriſche Erkenntniß, folglich die ganze Naturwiſſenſchaft, ihren reinen (nach Kant metaphyſiſchen) Theil bei Seite geſetzt. Auch hier werden aus den Wirkungen die Urſachen erkannt: daher beruht alle Naturlehre auf Hypotheſen, die oft falſch ſind und dann allmälig richtigeren Platz machen. Bloß bei den abſichtlich angeſtellten Experimenten geht die Erkenntniß von der Urſach auf die Wirkung, alſo den ſichern Weg: aber ſie ſelbſt werden erſt in Folge von Hypotheſen unternommen. Deshalb konnte kein Zweig der Naturwiſſenſchaft, z. B. Phyſik, oder Aſtronomie, oder Phyſiologie, mit einem Male gefunden werden, wie Mathematik oder Logik es konnten; ſondern es bedurfte und bedarf der geſammelten und verglichenen Erfahrungen vieler Jahrhunderte. Erſt vielfache empiriſche Beſtätigung bringt die Induktion, auf der die Hypotheſe beruht, der Vollſtändigkeit ſo nahe, daß ſie für die Praxis die Stelle der Gewißheit einnimmt und der Hypotheſe ihr Urſprung ſo wenig nachtheilig erachtet wird, wie der Anwendung der Geometrie die Inkommenſurabilität

Digitized by Google

gerader und krummer Linien, oder der Arithmetik die nicht zu erlangende vollkommene Richtigkeit des Logarithmus: denn wie man die Quadratur des Cirkels und den Logarithmus durch unendliche Brüche der Richtigkeit unendlich nahe bringt, so wird auch durch vielfache Erfahrung die Induktion, d. h. die Erkenntniß des Grundes aus den Folgen, der mathematischen Evidenz, d. h. der Erkenntniß der Folge aus dem Grunde, zwar nicht unendlich, aber doch so nahe gebracht, daß die Möglichkeit der Täuschung gering genug wird, um vernachlässigt werden zu können. Vorhanden aber ist sie doch: z. B. ein Induktionsschluß ist auch der, von unzähligen Fällen auf alle, d. h. eigentlich auf den unbekannten Grund, von welchem alle abhängen. Welcher Schluß dieser Art scheint nun sicherer, als der, daß alle Menschen das Herz auf der linken Seite haben? Dennoch giebt es, als höchst seltene, völlig vereinzelte Ausnahmen, Menschen, denen das Herz auf der rechten Seite sitzt. — Sinnliche Anschauung und Erfahrungswissenschaft haben also die selbe Art der Evidenz. Der Vorzug, den Mathematik, reine Naturwissenschaft und Logik als Erkenntnisse a priori vor ihnen haben, beruht bloß darauf, daß das Formelle der Erkenntnisse, auf welches alle Apriorität sich gründet, ganz und zugleich gegeben ist und daher hier immer vom Grunde auf die Folge gegangen werden kann, dort aber meistens nur von der Folge auf den Grund. An sich ist übrigens das Gesetz der Kausalität, oder der Satz vom Grunde des Werdens, welcher die empirische Erkenntniß leitet, ebenso sicher, wie jene andern Gestaltungen des Satzes vom Grunde, denen obige Wissenschaften a priori folgen. — Logische Beweise aus Begriffen, oder Schlüsse, haben ebenso wohl, wie die Erkenntniß durch Anschauung a priori, den Vorzug, vom Grund auf die Folge zu gehen, wodurch sie an sich, d. h. ihrer Form nach, unfehlbar sind. Dies hat viel beigetragen, die Beweise überhaupt in so großes Ansehen zu bringen. Allein diese Unfehlbarkeit derselben ist eine relative: sie subsumiren bloß unter die oberen Sätze der Wissenschaft: diese aber sind es, welche den ganzen Fonds von Wahrheit der Wissenschaft enthalten, und sie dürfen nicht wieder bloß bewiesen seyn, sondern müssen sich auf Anschauung gründen, welche in jenen genannten wenigen Wissenschaften a priori eine reine, sonst aber immer empirisch und nur durch

Induktion zum Allgemeinen erhoben ist. Wenn also auch bei Erfahrungswissenschaften das Einzelne aus dem Allgemeinen bewiesen wird, so hat doch wieder das Allgemeine seine Wahrheit nur vom Einzelnen erhalten, ist nur ein Speicher gesammelter Vorräthe, kein selbsterzeugender Boden.

Soviel von der Begründung der Wahrheit. — Ueber den Ursprung und die Möglichkeit des Irrthums sind seit Platons bildlichen Auflösungen darüber, vom Taubenschlage, wo man die unrechte Taube greift u. s. w. (Theaetet., S. 167 u. ff.), viele Erklärungen versucht worden. Kants vage, unbestimmte Erklärung vom Ursprung des Irrthums, mittelst des Bildes der Diagonalbewegung, findet man in der Kritik d. rein. Vern., S. 294 der ersten u. S. 350 der fünften Ausgabe. — Da die Wahrheit die Beziehung eines Urtheils auf seinen Erkenntnißgrund ist, so ist es allerdings ein Problem, wie der Urtheilende einen solchen Grund zu haben wirklich glauben kann und doch keinen hat, d. h. wie der Irrthum, der Trug der Vernunft, möglich ist. Ich finde diese Möglichkeit ganz analog der des Scheines, oder Truges des Verstandes, die oben erklärt worden. Meine Meinung nämlich ist (und das giebt dieser Erklärung gerade hier ihre Stelle), daß jeder Irrthum ein Schluß von der Folge auf den Grund ist, welcher zwar gilt, wo man weiß, daß die Folge jenen und durchaus keinen andern Grund haben kann; außerdem aber nicht. Der Irrende setzt entweder der Folge einen Grund, den sie gar nicht haben kann; worin er dann wirklichen Mangel an Verstand, d. h. an der Fähigkeit unmittelbarer Erkenntniß der Verbindung zwischen Ursach und Wirkung, zeigt: oder aber, was häufiger der Fall ist, er bestimmt der Folge einen zwar möglichen Grund, setzt jedoch zum Obersatz seines Schlusses von der Folge auf den Grund noch hinzu, daß die besagte Folge allemal nur aus dem von ihm angegebenen Grunde entstehe, wozu ihn nur eine vollständige Induktion berechtigen könnte, die er aber voraussetzt, ohne sie gemacht zu haben: jenes allemal ist also ein zu weiter Begriff, statt dessen nur stehen dürfte bisweilen, oder meistens; wodurch der Schlußsatz problematisch ausfiele und als solcher nicht irrig wäre. Daß der Irrende aber auf die angegebene Weise verfährt, ist entweder Uebereilung, oder zu beschränkte Kenntniß von der Möglichkeit, weshalb er die

Digitized by Google

Nothwendigkeit der zu machenden Induktion nicht weiß. Der Irrthum ist also dem Schein ganz analog. Beide sind Schlüsse von der Folge auf den Grund: der Schein stets nach dem Gesetze der Kausalität und vom bloßen Verstande, also unmittelbar in der Anschauung selbst, vollzogen; der Irrthum, nach allen Formen des Satzes vom Grunde, von der Vernunft, also im eigentlichen Denken, vollzogen, am häufigsten jedoch ebenfalls nach dem Gesetze der Kausalität, wie folgende drei Beispiele belegen, die man als Typen oder Repräsentanten dreier Arten von Irrthümern ansehen mag. 1) Der Sinnenschein, (Trug des Verstandes) veranlaßt Irrthum (Trug der Vernunft), z. B. wenn man eine Malerei für ein Haut-Relief ansieht und wirklich dafür hält; es geschieht durch einen Schluß aus folgendem Obersatz: „Wenn Dunkelgrau stellenweise durch alle Nüancen in Weiß übergeht; so ist allemal die Ursache das Licht, welches Erhabenheiten und Vertiefungen ungleich trifft: ergo —." 2) „Wenn Geld in meiner Kasse fehlt; so ist die Ursache allemal, daß mein Bedienter einen Nachschlüssel hat: ergo —." 3) „Wenn das durch das Prisma gebrochene, d. i. herauf oder herab gerückte Sonnenbild, statt vorher rund und weiß, jetzt länglich und gefärbt erscheint; so ist die Ursache einmal und allemal, daß im Licht verschieden-gefärbte und zugleich verschieden-brechbare homogene Lichtstrahlen gesteckt haben, die, durch ihre verschiedene Brechbarkeit auseinandergerückt, jetzt ein längliches und zugleich verschiedenfarbiges Bild zeigen: ergo — bibamus!" — Auf einen solchen Schluß aus einem, oft nur fälschlich generalisirten, hypothetischen, aus der Annahme eines Grundes zur Folge entsprungenen Obersatz muß jeder Irrthum zurückzuführen seyn; nur nicht etwan Rechnungsfehler, welche eben nicht eigentlich Irrthümer sind, sondern bloße Fehler: die Operation, welche die Begriffe der Zahlen angaben, ist nicht in der reinen Anschauung, dem Zählen, vollzogen worden; sondern eine andere statt ihrer.

Was den Inhalt der Wissenschaften überhaupt betrifft, so ist dieser eigentlich immer das Verhältniß der Erscheinungen der Welt zu einander, gemäß dem Satz vom Grunde und am Leitfaden des durch ihn allein geltenden und bedeutenden Warum. Die Nachweisung jenes Verhältnisses heißt Erklärung. Diese kann also nie weiter gehen, als daß sie zwei Vorstellungen zu

Digitized by Google

einander in dem Verhältniſſe der in der Klaſſe, zu der ſie gehören, herrſchenden Geſtaltung des Satzes vom Grunde zeigt. Iſt ſie dahin gelangt, ſo kann gar nicht weiter Warum gefragt werden: denn das nachgewieſene Verhältniß iſt dasjenige, welches ſchlechterdings nicht anders vorgeſtellt werden kann, d. h. es iſt die Form aller Erkenntniß. Daher frägt man nicht warum $2 + 2 = 4$ iſt; oder warum Gleichheit der Winkel im Dreieck, Gleichheit der Seiten beſtimmt; oder warum auf irgend eine gegebene Urſache ihre Wirkung folgt; oder warum aus der Wahrheit der Prämiſſen, die der Konkluſion einleuchtet. Jede Erklärung, die nicht auf ein Verhältniß, davon weiter kein Warum gefordert werden kann, zurückführt, bleibt bei einer angenommenen qualitas occulta ſtehen: dieſer Art iſt aber auch jede urſprüngliche Naturkraft. Bei einer ſolchen muß jede naturwiſſenſchaftliche Erklärung zuletzt ſtehen bleiben, alſo bei einem völlig Dunkelen: ſie muß daher das innere Weſen eines Steines ebenſo unerklärt laſſen, wie das eines Menſchen; kann ſo wenig von der Schwere, Kohäſion, chemiſchen Eigenſchaften u. ſ. w., die Jener äußert, als vom Erkennen und Handeln Dieſes Rechenſchaft geben. So z. B. iſt die Schwere eine qualitas occulta: denn ſie läßt ſich wegdenken, geht alſo nicht aus der Form des Erkennens als ein Nothwendiges hervor: dies hingegen iſt der Fall mit dem Geſetze der Trägheit, als welches aus dem der Kauſalität folgt; daher eine Zurückführung auf daſſelbe eine vollkommen genügende Erklärung iſt. Zwei Dinge nämlich ſind ſchlechthin unerklärlich, d. h. nicht auf das Verhältniß, welches der Satz vom Grunde ausſpricht, zurückzuführen: erſtlich, der Satz vom Grunde ſelbſt, in allen ſeinen vier Geſtalten, weil er das Princip aller Erklärung iſt, dasjenige, in Beziehung worauf ſie allein Bedeutung hat; und zweitens, Das, was nicht von ihm erreicht wird, woraus aber eben das Urſprüngliche in allen Erſcheinungen hervorgeht: es iſt das Ding an ſich, deſſen Erkenntniß gar nicht die dem Satz vom Grunde unterworfene iſt. Dieſes Letztere muß hier nun ganz unverſtanden ſtehen bleiben, da es erſt durch das folgende Buch, in welchem wir auch dieſe Betrachtung der möglichen Leiſtungen der Wiſſenſchaften wieder aufnehmen werden, verſtändlich werden kann. Aber da, wo die Naturwiſſenſchaft, ja jede Wiſſenſchaft, die Dinge ſtehen läßt,

indem nicht nur ihre Erklärung derselben, sondern sogar das Princip dieser Erklärung, der Satz vom Grund, nicht über diesen Punkt hinausführt; da nimmt eigentlich die Philosophie die Dinge wieder auf und betrachtet sie nach ihrer, von jener ganz verschiedenen Weise. — In der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 51, habe ich gezeigt, wie, in den verschiedenen Wissenschaften, die eine oder die andere Gestaltung jenes Satzes Hauptleitfaden ist: in der That möchte hienach sich vielleicht die treffendeste Eintheilung der Wissenschaften machen lassen. Jede nach jenem Leitfaden gegebene Erklärung ist aber, wie gesagt, immer nur relativ: sie erklärt die Dinge in Beziehung auf einander, läßt aber immer Etwas unerklärt, welches sie eben schon voraussetzt: Dieses ist z. B. in der Mathematik Raum und Zeit; in der Mechanik, Physik und Chemie die Materie, die Qualitäten, die ursprünglichen Kräfte, die Naturgesetze; in der Botanik und Zoologie die Verschiedenheit der Species und das Leben selbst; in der Geschichte das Menschengeschlecht, mit allen seinen Eigenthümlichkeiten des Denkens und Wollens; — in allen der Satz vom Grund in seiner jedesmal anzuwendenden Gestaltung. — Die Philosophie hat das Eigene, daß sie gar nichts als bekannt voraussetzt, sondern Alles ihr in gleichem Maaße fremd und ein Problem ist, nicht nur die Verhältnisse der Erscheinungen, sondern auch diese selbst, ja der Satz vom Grunde selbst, auf welchen Alles zurückzuführen die anderen Wissenschaften zufrieden sind, durch welche Zurückführung bei ihr aber nichts gewonnen wäre, da ein Glied der Reihe ihr so fremd ist, wie das andere, ferner auch jene Art des Zusammenhangs selbst ihr ebenso gut ein Problem ist, als das durch ihn Verknüpfte, und dieses wieder nach aufgezeigter Verknüpfung, so gut als vor derselben. Denn, wie gesagt, eben Jenes, was die Wissenschaften voraussetzen und ihren Erklärungen zum Grunde legen und zur Gränze setzen, ist gerade das eigentliche Problem der Philosophie, die folglich insofern da anfängt, wo die Wissenschaften aufhören. Beweise können nicht ihr Fundament seyn: denn diese leiten aus bekannten Sätzen unbekannte ab: aber ihr ist Alles gleich unbekannt und fremd. Es kann keinen Satz geben, in Folge dessen allererst die Welt mit allen ihren Erscheinungen da wäre: daher läßt sich nicht eine Philosophie, wie Spinoza wollte, ex firmis principiis demon-

Digitized by Google

ſtrirend ableiten. Auch iſt die Philoſophie das allgemeinſte Wiſſen, deſſen Hauptſätze alſo nicht Folgerungen aus einem andern, noch allgemeineren, ſeyn können. Der Satz vom Widerſpruch ſetzt bloß die Uebereinſtimmung der Begriffe feſt; giebt aber nicht ſelbſt Begriffe. Der Satz vom Grund erklärt Verbindungen der Erſcheinungen, nicht dieſe ſelbſt: daher kann Philoſophie nicht darauf ausgehen, eine causa efficiens oder eine causa finalis der ganzen Welt zu ſuchen. Die gegenwärtige wenigſtens ſucht keineswegs, woher oder wozu die Welt daſei; ſondern bloß, was die Welt iſt. Das Warum aber iſt hier dem Was untergeordnet: denn es gehört ſchon zur Welt, da es allein durch die Form ihrer Erſcheinung, den Satz vom Grund, entſteht und nur inſofern Bedeutung und Gültigkeit hat. Zwar könnte man ſagen, daß Was die Welt ſei, ein Jeder ohne weitere Hülfe erkenne; da er das Subjekt des Erkennens, deſſen Vorſtellung ſie iſt, ſelbſt iſt: auch wäre dies inſoweit wahr. Allein jene Erkenntniß iſt eine anſchauliche, iſt in concreto: dieſelbe in abstracto wiederzugeben, das ſucceſſive, wandelbare Anſchauen und überhaupt alles Das, was der weite Begriff Gefühl umfaßt und bloß negativ, als nicht abſtraktes, deutliches Wiſſen bezeichnet, eben zu einem ſolchen, zu einem bleibenden Wiſſen zu erheben, iſt die Aufgabe der Philoſophie. Sie muß demnach eine Ausſage in abstracto vom Weſen der geſammten Welt ſeyn, vom Ganzen wie von allen Theilen. Um aber dennoch nicht in eine endloſe Menge von einzelnen Urtheilen ſich zu verlieren, muß ſie ſich der Abſtraktion bedienen und alles Einzelne im Allgemeinen denken, ſeine Verſchiedenheiten aber auch wieder im Allgemeinen: daher wird ſie theils trennen, theils vereinigen, um alles Mannigfaltige der Welt überhaupt, ſeinem Weſen nach, in wenige abſtrakte Begriffe zuſammengefaßt, dem Wiſſen zu überliefern. Durch jene Begriffe, in welchen ſie das Weſen der Welt fixirt, muß jedoch, wie das Allgemeine, auch das ganz Einzelne erkannt werden, die Erkenntniß beider alſo auf das Genaueſte verbunden ſeyn: daher die Fähigkeit zur Philoſophie eben darin beſteht, worin Plato ſie ſetzte, im Erkennen des Einen im Vielen und des Vielen im Einen. Die Philoſophie wird demnach eine Summe ſehr allgemeiner Urtheile ſeyn, deren Erkenntnißgrund unmittelbar die Welt ſelbſt in ihrer Geſammtheit iſt, ohne irgend etwas auszu-

ſchließen: alſo Alles, was im menſchlichen Bewußtſeyn ſich vorfindet: ſie wird ſeyn eine vollſtändige Wiederholung, gleichſam Abſpiegelung der Welt in abſtrakten Begriffen, welche allein möglich iſt durch Vereinigung des weſentlich Identiſchen in einen Begriff und Ausſonderung des Verſchiedenen zu einem andern. Dieſe Aufgabe ſetzte ſchon Bako von Verulam der Philoſophie, indem er ſagte: ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem *simulacrum et reflectio*, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat. (de augm. scient., L. 2, c. 13). Wir nehmen jedoch dieſes in einem ausgedehnteren Sinn, als Bako damals denken konnte.

Die Uebereinſtimmung, welche alle Seiten und Theile der Welt, eben weil ſie zu einem Ganzen gehören, mit einander haben, muß auch in jenem abſtrakten Abbilde der Welt ſich wiederfinden. Demnach könnte in jener Summe von Urtheilen das eine aus dem andern gewiſſermaaßen abgeleitet werden und zwar immer wechſelſeitig. Doch müſſen ſie hiezu für's Erſte daſeyn und alſo zuvor, als unmittelbar durch die Erkenntniß der Welt in concreto begründet, aufgeſtellt werden, um ſo mehr, als alle unmittelbare Begründung ſicherer iſt, als die mittelbare: ihre Harmonie zu einander, vermöge welcher ſie ſogar zur Einheit eines Gedankens zuſammenfließen, und welche entſpringt aus der Harmonie und Einheit der anſchaulichen Welt ſelbſt, die ihr gemeinſamer Erkenntnißgrund iſt, wird daher nicht als das Erſte zu ihrer Begründung gebraucht werden; ſondern nur noch als Bekräftigung ihrer Wahrheit hinzukommen. — Dieſe Aufgabe ſelbſt kann erſt durch ihre Auflöſung vollkommen deutlich werden *).

§. 16.

Nach dieſer ganzen Betrachtung der Vernunft, als einer dem Menſchen allein eigenen, beſonderen Erkenntnißkraft, und der durch ſie herbeigeführten, der menſchlichen Natur eigenthümlichen Leiſtungen und Phänomene, bliebe mir jetzt noch übrig von der

*) Hiezu Kap. 17 des zweiten Bandes.

Digitized by Google

Vernunft zu reden, ſofern ſie die Handlungen der Menſchen leitet, alſo in dieſer Rückſicht praktiſch genannt werden kann. Allein das hier zu Erwähnende hat größtentheils ſeine Stelle an einem andern Orte gefunden, nämlich im Anhang zu dieſer Schrift, wo das Daſeyn der von Kant ſo genannten praktiſchen Vernunft zu beſtreiten war, welche er (freilich ſehr bequem) als unmittelbare Quelle aller Tugend und als den Sitz eines abſoluten (d. h. vom Himmel gefallenen) Soll darſtellt. Die ausführliche und gründliche Widerlegung dieſes Kantiſchen Princips der Moral habe ich ſpäter geliefert, in den „Grundproblemen der Ethik". — Ich habe deshalb hier nur noch Weniges über den wirklichen Einfluß der Vernunft, im wahren Sinne dieſes Worts, auf das Handeln zu ſagen. Schon am Eingang unſerer Betrachtung der Vernunft haben wir im Allgemeinen bemerkt, wie ſehr das Thun und der Wandel des Menſchen von dem des Thieres ſich unterſcheidet, und daß dieſer Unterſchied doch allein als Folge der Anweſenheit abſtrakter Begriffe im Bewußtſeyn anzuſehen iſt. Der Einfluß dieſer auf unſer ganzes Daſeyn iſt ſo durchgreifend und bedeutend, daß er uns zu den Thieren gewiſſermaaßen in das Verhältniß ſetzt, welches die ſehenden Thiere zu den augenloſen (gewiſſe Larven, Würmer und Zoophyten) haben: letztere erkennen durch das Getaſt allein das ihnen im Raum unmittelbar Gegenwärtige, ſie Berührende; die Sehenden dagegen einen weiten Kreis von Nahem und Fernem. Ebenſo nun beſchränkt die Abweſenheit der Vernunft die Thiere auf die ihnen in der Zeit unmittelbar gegenwärtigen anſchaulichen Vorſtellungen, d. i. realen Objekte: wir hingegen, vermöge der Erkenntniß in abstracto, umfaſſen, neben der engen wirklichen Gegenwart, noch die ganze Vergangenheit und Zukunft, nebſt dem weiten Reiche der Möglichkeit: wir überſehen das Leben frei nach allen Seiten, weit hinaus über die Gegenwart und Wirklichkeit. Was alſo im Raum und für die ſinnliche Erkenntniß das Auge iſt, das iſt gewiſſermaaßen in der Zeit und für die innere Erkenntniß die Vernunft. Wie aber die Sichtbarkeit der Gegenſtände ihren Werth und Bedeutung doch nur dadurch hat, daß ſie die Fühlbarkeit derſelben verkündigt, ſo liegt der ganze Werth der abſtrakten Erkenntniß immer in ihrer Beziehung auf die anſchauliche. Daher auch legt der natürliche Menſch immer viel mehr Werth auf das

unmittelbar und anschaulich Erkannte, als auf die abstrakten Begriffe, das bloß Gedachte: er zieht die empirische Erkenntniß der logischen vor. Umgekehrt aber sind diejenigen gesinnt, welche mehr in Worten, als Thaten leben, mehr in Papier und Bücher, als in die wirkliche Welt gesehen haben, und die in ihrer größten Ausartung zu Pedanten und Buchstabenmenschen werden. Daraus allein ist es begreiflich, wie Leibniz nebst Wolf und allen ihren Nachfolgern, so weit sich verirren konnten, nach dem Vorgange des Duns Skotus, die anschauliche Erkenntniß für eine nur verworrene abstrakte zu erklären! Zur Ehre Spinozas muß ich erwähnen, daß sein richtigerer Sinn umgekehrt alle Gemeinbegriffe für entstanden aus der Verwirrung des anschaulich Erkannten erklärt hat. (Eth. II, prop. 40, Schol. 1.) — Aus jener verkehrten Gesinnung ist es auch entsprungen, daß man in der Mathematik die ihr eigenthümliche Evidenz verwarf, um allein die logische gelten zu lassen; daß man überhaupt jede nicht abstrakte Erkenntniß unter dem weiten Namen Gefühl begriff und gering schätzte; daß endlich die Kantische Ethik den reinen, unmittelbar bei Erkenntniß der Umstände ansprechenden und zum Rechtthun und Wohlthun leitenden guten Willen als bloßes Gefühl und Aufwallung für werth- und verdienstlos erklärte, und nur dem aus abstrakten Maximen hervorgegangenen Handeln moralischen Werth zuerkennen wollte.

Die allseitige Uebersicht des Lebens im Ganzen, welche der Mensch durch die Vernunft vor dem Thiere voraus hat, ist auch zu vergleichen mit einem geometrischen, farblosen, abstrakten, verkleinerten Grundriß seines Lebensweges. Er verhält sich damit zum Thiere, wie der Schiffer, welcher mittelst Seekarte, Kompaß und Quadrant seine Fahrt und jedesmalige Stelle auf dem Meer genau weiß, zum unkundigen Schiffsvolk, das nur die Wellen und den Himmel sieht. Daher ist es betrachtungswerth, ja wunderbar, wie der Mensch, neben seinem Leben in concreto, immer noch ein zweites in abstracto führt. Im ersten ist er allen Stürmen der Wirklichkeit und dem Einfluß der Gegenwart Preis gegeben, muß streben, leiden, sterben, wie das Thier. Sein Leben in abstracto aber, wie es vor seinem vernünftigen Besinnen steht, ist die stille Abspiegelung des ersten und der Welt worin er lebt, ist jener eben erwähnte verkleinerte Grundriß. Hier im

Gebiet der ruhigen Ueberlegung erſcheint ihm kalt, farblos und für den Augenblick fremd, was ihn dort ganz beſitzt und heftig bewegt: hier iſt er bloßer Zuſchauer und Beobachter. In dieſem Zurückziehen in die Reflexion gleicht er einem Schauſpieler, der ſeine Scene geſpielt hat und bis er wieder auftreten muß, unter den Zuſchauern ſeinen Platz nimmt, von wo aus er was immer auch vorgehen möge, und wäre es die Vorbereitung zu ſeinem Tode (im Stück), gelaſſen anſieht, darauf aber wieder hingeht und thut und leidet wie er muß. Aus dieſem doppelten Leben geht jene von der thieriſchen Gedankenloſigkeit ſich ſo ſehr unterſcheidende menſchliche Gelaſſenheit hervor, mit welcher Einer, nach vorhergegangener Ueberlegung, gefaßtem Entſchluß oder erkannter Nothwendigkeit, das für ihn Wichtigſte, oft Schrecklichſte kaltblütig über ſich ergehen läßt, oder vollzieht: Selbſtmord, Hinrichtung, Zweikampf, lebensgefährliche Wagſtücke jeder Art und überhaupt Dinge, gegen welche ſeine ganze thieriſche Natur ſich empört. Da ſieht man dann, in welchem Maaße die Vernunft der thieriſchen Natur Herr wird, und ruft dem Starken zu: σιδηρειον νυ τοι ἦτορ! (ferreum certe tibi cor!) Il. 24, 521. Hier, kann man wirklich ſagen, äußert ſich die Vernunft praktiſch: alſo überall, wo das Thun von der Vernunft geleitet wird, wo die Motive abſtrakte Begriffe ſind, wo nicht anſchauliche, einzelne Vorſtellungen, noch der Eindruck des Augenblicks, welcher das Thier leitet, das Beſtimmende iſt, da zeigt ſich praktiſche Vernunft. Daß aber dieſes gänzlich verſchieden und unabhängig iſt vom ethiſchen Werthe des Handelns, daß vernünftig Handeln und tugendhaft Handeln zwei ganz verſchiedene Dinge ſind, daß Vernunft ſich ebenſo wohl mit großer Bosheit, als mit großer Güte im Verein findet und der einen wie der andern durch ihren Beitritt erſt große Wirkſamkeit verleiht, daß ſie zur methodiſchen, konſequenten Ausführung des edeln, wie des ſchlechten Vorſatzes, der klugen, wie der unverſtändigen Maxime, gleich bereit und dienſtbar iſt, welches eben ihre weibliche, empfangende und aufbewahrende, nicht ſelbſt erzeugende Natur ſo mit ſich bringt, — dieſes Alles habe ich im Anhange ausführlich auseinandergeſetzt, und durch Beiſpiele erläutert. Das dort Geſagte ſtände hier an ſeinem eigentlichen Platz, hat indeſſen, wegen der Polemik gegen

Kants vorgebliche praktiſche Vernunft, dorthin verlegt werden müſſen; wohin ich deshalb von hier wieder verweiſe.

Die vollkommenſte Entwickelung der praktiſchen Vernunft, im wahren und ächten Sinne des Worts, der höchſte Gipfel, zu dem der Menſch durch den bloßen Gebrauch ſeiner Vernunft gelangen kann, und auf welchem ſein Unterſchied vom Thiere ſich am deutlichſten zeigt, iſt als Ideal dargeſtellt im Stoiſchen Weiſen. Denn die Stoiſche Ethik iſt urſprünglich und weſentlich gar nicht Tugendlehre, ſondern bloß Anweiſung zum vernünftigen Leben, deſſen Ziel und Zweck Glück durch Geiſtesruhe iſt. Der tugendhafte Wandel findet ſich dabei gleichſam nur per accidens, als Mittel, nicht als Zweck ein. Daher iſt die Stoiſche Ethik, ihrem ganzen Weſen und Geſichtspunkt nach, grundverſchieden von den unmittelbar auf Tugend dringenden ethiſchen Syſtemen, als da ſind die Lehren der Veden, des Platon, des Chriſtenthums und Kants. Der Zweck der Stoiſchen Ethik iſt Glück: τελος το ευδαιμονειν (virtutes omnes finem habere beatitudinem) heißt es in der Darſtellung der Stoa bei Stobäos. (Ecl., L. II, c. 7, p. 114, und ebenfalls p. 138.) Jedoch weiſt die Stoiſche Ethik nach, daß das Glück im innern Frieden und in der Ruhe des Geiſtes (αταραξια) allein ſicher zu finden ſei, und dieſe wieder allein durch Tugend zu erreichen: eben dieſes nur bedeutet der Ausdruck, daß Tugend höchſtes Gut ſei. Wenn nun aber freilich allmälig der Zweck über das Mittel vergeſſen und die Tugend auf eine Weiſe empfohlen wird, die ein ganz anderes Intereſſe, als das des eigenen Glückes verräth, indem es dieſem zu deutlich widerſpricht; ſo iſt dies eine von den Inkonſequenzen, durch welche in jedem Syſtem die unmittelbar erkannte, oder wie man ſagt gefühlte Wahrheit auf den rechten Weg zurückleitet, den Schlüſſen Gewalt anthuend; wie man dies z. B. deutlich ſieht in der Ethik des Spinoza, welche aus dem egoiſtiſchen suum utile quaerere, durch handgreifliche Sophismen, reine Tugendlehre ableitet. Nach Dem, wie ich den Geiſt der Stoiſchen Ethik aufgefaßt habe, liegt ihr Urſprung in dem Gedanken, ob das große Vorrecht des Menſchen, die Vernunft, welche ihm mittelbar, durch planmäßiges Handeln und was aus dieſem hervorgeht, ſo ſehr das Leben und deſſen Laſten erleichtert, nicht auch fähig wäre, unmittelbar, d. h. durch bloße Erkenntniß,

ihn den Leiden und Quaalen aller Art, welche sein Leben füllen, auf ein Mal zu entziehen, entweder ganz, oder doch beinahe ganz. Man hielt es dem Vorzug der Vernunft nicht angemessen, daß das mit ihr begabte Wesen, welches durch dieselbe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuständen umfaßt und übersieht, dennoch durch die Gegenwart und durch die Vorfälle, welche die wenigen Jahre eines so kurzen, flüchtigen, ungewissen Lebens enthalten können, so heftigen Schmerzen, so großer Angst und Leiden, die aus dem ungestümen Drang des Begehrens und Fliehens hervorgehen, Preis gegeben seyn sollte, und meinte, die gehörige Anwendung der Vernunft müßte den Menschen darüber hinwegheben, ihn unverwundbar machen können. Daher sagte Antisthenes: Δει κτασθαι νουν, η βροχον (aut mentem parandam, aut laqueum. Plut. de stoic. repugn., c. 14), d. h. das Leben ist so voller Plagen und Hudeleien, daß man entweder, mittelst berichtigter Gedanken, sich darüber hinaussetzen, oder es verlassen muß. Man sah ein, daß die Entbehrung, das Leiden, nicht unmittelbar und nothwendig hervorging aus dem Nicht-haben; sondern erst aus dem Haben-wollen und doch nicht haben; daß also dieses Haben-wollen die nothwendige Bedingung ist, unter der allein das Nicht-haben zur Entbehrung wird, und den Schmerz erzeugt. Ου πενια λυπην εργαζεται, αλλα επιθυμια (non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas), Epict. fragm. 25. Man erkannte zudem aus Erfahrung, daß bloß die Hoffnung, der Anspruch es ist, der den Wunsch gebiert und nährt; daher uns weder die vielen, Allen gemeinsamen und unvermeidlichen Uebel, noch die unerreichbaren Güter beunruhigen und plagen; sondern allein das unbedeutende Mehr und Weniger des dem Menschen Ausweichbaren und Erreichbaren; ja, daß nicht nur das absolut, sondern auch schon das relativ Unerreichbare, oder Unvermeidliche, uns ganz ruhig läßt; daher die Uebel, welche unserer Individualität einmal beigegeben sind, oder die Güter, welche ihr nothwendig versagt bleiben müssen, mit Gleichgültigkeit betrachtet werden, und daß, dieser menschlichen Eigenthümlichkeit zufolge, jeder Wunsch bald erstirbt, und also keinen Schmerz mehr erzeugen kann, wenn nur keine Hoffnung ihm Nahrung giebt. Aus diesem allen ergab sich, daß alles Glück nur auf dem Verhältniß beruht zwischen unseren Ansprüchen und

dem, was wir erhalten: wie groß oder klein die beiden Größen dieſes Verhältniſſes ſind, iſt einerlei, und das Verhältniß kann ſowohl durch Verkleinerung der erſten Größe, als durch Vergrößerung der zweiten hergeſtellt werden: und ebenſo, daß alles Leiden eigentlich hervorgeht aus dem Misverhältniß deſſen, was wir fordern und erwarten, mit dem, was uns wird, welches Misverhältniß aber offenbar nur in der Erkenntniß liegt *), und durch beſſere Einſicht völlig gehoben werden könnte. Daher ſagte Chryſippos: δει ζην κατ' εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων (Stob. Ecl., L. II, c. 7, p. 134), d. h. man ſoll leben mit gehöriger Kenntniß des Hergangs der Dinge in der Welt. Denn ſo oft ein Menſch irgendwie aus der Faſſung kommt, durch ein Unglück zu Boden geſchlagen wird, oder ſich erzürnt, oder verzagt; ſo zeigt er eben dadurch, daß er die Dinge anders findet, als er ſie erwartete, folglich daß er im Irrthum befangen war, die Welt und das Leben nicht kannte, nicht wußte, wie durch Zufall die lebloſe Natur, durch entgegengeſetzte Zwecke, auch durch Bosheit, die belebte den Willen des Einzelnen bei jedem Schritte durchkreuzt: er hat alſo entweder ſeine Vernunft nicht gebraucht, um zu einem allgemeinen Wiſſen dieſer Beſchaffenheit des Lebens zu kommen, oder auch es fehlt ihm an Urtheilskraft, wenn, was er im Allgemeinen weiß, er doch im Einzelnen nicht wiedererkennt und deshalb davon überraſcht und aus der Faſſung gebracht wird **). So auch iſt jede lebhafte Freude ein Irrthum, ein Wahn, weil kein erreichter Wunſch dauernd befriedigen kann, auch weil jeder Beſitz und jedes Glück nur vom Zufall auf unbeſtimmte Zeit geliehen iſt, und daher in der nächſten Stunde wieder zurückgefordert werden kann. Jeder Schmerz aber beruht auf dem Verſchwinden eines ſolchen Wahns: beide alſo entſtehen

*) Omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione.
Cic. Tusc., 4, 6.

Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα. (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus opiniones.) Epictet., c. V.

**) Τουτο γαρ εστι το αιτιον τοις ανθρωποις παντων των κακων, το τας προληψεις τας κοινας μη δυνασθαι εφαρμοζειν ταις επι μερους. (Haec est causa mortalibus omnium malorum, non posse communes notiones aptare singularibus.) Epict. dissert., III, 26.

Digitized by Google

aus fehlerhafter Erkenntniß: dem Weiſen bleibt daher Jubel wie Schmerz immer fern, und keine Begebenheit ſtört ſeine αταραξια.

Dieſem Geiſt und Zweck der Stoa gemäß, fängt Epiktet damit an und kommt beſtändig darauf zurück, als auf den Kern ſeiner Weisheit, daß man wohl bedenken und unterſcheiden ſolle, was von uns abhängt und was nicht, daher auf Letzteres durchaus nicht Rechnung machen; wodurch man zuverläſſig frei bleiben wird vom allem Schmerz, Leiden und Angſt. Was nun aber von uns abhängt, iſt allein der Wille: und hier geſchieht nun ein allmäliger Uebergang zur Tugendlehre, indem bemerkt wird, daß, wie die von uns nicht abhängige Außenwelt Glück und Unglück beſtimmt, ſo aus dem Willen innere Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns ſelbſt hervorgehe. Nachher aber ward gefragt, ob man den beiden erſteren oder den beiden letzteren die Namen bonum et malum beilegen ſolle? Das war eigentlich willkürlich und beliebig und that nichts zur Sache. Aber dennoch ſtritten hierüber unaufhörlich die Stoiker mit Peripatetikern und Epikuräern, unterhielten ſich mit der unſtatthaften Vergleichung zweier völlig inkommenſurabeler Größen und den daraus hervorgehenden, entgegengeſetzten, paradoxen Ausſprüchen, die ſie einander zuwarfen. Eine intereſſante Zuſammenſtellung dieſer, von der ſtoiſchen Seite aus, liefern uns die Paradoxa des Cicero.

Zenon, der Stifter, ſcheint urſprünglich einen etwas andern Gang genommen zu haben. Der Ausgangspunkt war bei ihm dieſer: daß man zur Erlangung des höchſten Gutes, d. h. der Glückſäligkeit durch Geiſtesruhe, übereinſtimmend mit ſich ſelbſt leben ſolle. (ὁμολογουμενως ζην· τουτο δ' εστι καθ' ἑνα λογον και συμφωνον ζην. — Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere. Stob. Ecl. eth., L. II, c. 7, p. 132. Imgleichen: αρετην διαθεσιν ειναι ψυχης συμφωνον ἑαυτη περι ὁλον τον βιον. Virtutem esse animi affectionem secum per totam vitam consentientem, ibid., p. 104.) Nun war aber dieſes allein dadurch möglich, daß man durchaus vernünftig, nach Begriffen, nicht nach wechſelnden Eindrücken und Launen ſich beſtimmte; da aber nur die Maxime unſers Handelns, nicht der Erfolg, noch die äußern Umſtände, in unſerer Gewalt ſind: ſo mußte man, um immer

by Google

konsequent bleiben zu können, allein jene, nicht diese sich zum Zwecke machen; wodurch wieder die Tugendlehre eingeleitet wird.

Aber schon den unmittelbaren Nachfolgern des Zenon schien sein Moralprincip — übereinstimmend zu leben — zu formal und inhaltsleer. Sie gaben ihm daher materialen Gehalt, durch den Zusatz: „übereinstimmend mit der Natur zu leben" (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.); welches, wie Stobäos a. a. O. berichtet, zuerst vom Kleanthes hinzugesetzt wurde und die Sache sehr ins Weite schob, durch die große Sphäre des Begriffs und die Unbestimmtheit des Ausdrucks. Denn Kleanthes meinte die gesammte allgemeine Natur, Chrysippos aber die menschliche Natur insbesondere (Diog. Laërt., 7, 89). Das dieser letzteren allein Angemessene sollte nachher die Tugend seyn, wie den thierischen Naturen Befriedigung thierischer Triebe, wodurch wieder gewaltsam zur Tugendlehre eingelenkt, und, es mochte biegen oder brechen, die Ethik durch die Physik begründet werden sollte. Denn die Stoiker giengen überall auf Einheit des Princips: wie denn auch Gott und die Welt bei ihnen durchaus nicht zweierlei war.

Die Stoische Ethik, im Ganzen genommen, ist in der That ein sehr schätzbarer und achtungswerther Versuch, das große Vorrecht des Menschen, die Vernunft, zu einem wichtigen und heilbringenden Zweck zu benutzen, nämlich um ihn über die Leiden und Schmerzen, welchen jedes Leben anheimgefallen ist, hinauszuheben, durch eine Anweisung

„Qua ratione queas traducere leniter aevum:
Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes."

und ihn eben dadurch im höchsten Grade der Würde theilhaft zu machen, welche ihm, als vernünftigem Wesen, im Gegensatz des Thieres zusteht, und von der in diesem Sinn allerdings die Rede seyn kann, nicht in einem andern. — Diese meine Ansicht der Stoischen Ethik brachte es mit sich, daß sie hier, bei Darstellung dessen, was die Vernunft ist und zu leisten vermag, erwähnt werden mußte. So sehr aber auch jener Zweck, durch Anwendung der Vernunft und durch eine bloß vernünftige Ethik in gewissem Grade erreichbar ist, wie denn auch die Erfahrung zeigt, daß jene rein vernünftigen Charaktere, die man gemeinhin praktische Philosophen nennt — und mit Recht, weil, wie der eigentliche

d. i. der theoretiſche Philoſoph das Leben in den Begriff überträgt, ſie den Begriff ins Leben übertragen, — wohl die glücklichſten ſind; ſo fehlt dennoch ſehr viel, daß etwas Vollkommenes in dieſer Art zu Stande kommen und wirklich die richtig gebrauchte Vernunft uns aller Laſt und allen Leiden des Lebens entziehen und zur Glückſäligkeit führen könnte. Es liegt vielmehr ein vollkommener Widerſpruch darin, leben zu wollen ohne zu leiden, welchen daher auch das oft gebrauchte Wort „ſeeliges Leben" in ſich trägt: dieſes wird demjenigen gewiß einleuchtend ſeyn, der meine folgende Darſtellung bis ans Ende gefaßt haben wird. Dieſer Widerſpruch offenbart ſich auch ſchon in jener Ethik der reinen Vernunft ſelbſt, dadurch, daß der Stoiker genöthigt iſt, ſeiner Anweiſung zum glückſäligen Leben (denn das bleibt ſeine Ethik immer) eine Empfehlung des Selbſtmordes einzuflechten (wie ſich unter dem prächtigen Schmuck und Geräth orientaliſcher Despoten auch ein koſtbares Fläſchchen mit Gift findet), für den Fall nämlich, wo die Leiden des Körpers, die ſich durch keine Sätze und Schlüſſe wegphiloſophiren laſſen, überwiegend und unheilbar ſind, ſein alleiniger Zweck, Glückſäligkeit, alſo doch vereitelt iſt, und nichts bleibt, um dem Leiden zu entgehen, als der Tod, der aber dann gleichgültig, wie jede andere Arzenei, zu nehmen iſt. Hier wird ein ſtarker Gegenſatz offenbar, zwiſchen der Stoiſchen Ethik und allen jenen oben erwähnten, welche Tugend an ſich und unmittelbar, auch mit den ſchwerſten Leiden, zum Zweck machen und nicht wollen, daß man, um dem Leiden zu entfliehen, das Leben endige; obgleich keine von ihnen allen den wahren Grund zur Verwerfung des Selbſtmordes auszuſprechen wußte, ſondern ſie mühſam allerhand Scheingründe zuſammenſuchen: im vierten Buch wird jener Grund im Zuſammenhang unſerer Betrachtung ſich ergeben. Aber obiger Gegenſatz offenbart und beſtätigt eben den weſentlichen, im Grundprincip liegenden Unterſchied zwiſchen der Stoa, die eigentlich doch nur ein beſonderer Eudämonismus iſt, und jenen erwähnten Lehren, obgleich beide oft in den Reſultaten zuſammentreffen und ſcheinbare Verwandtſchaft haben. Der oben erwähnte innere Widerſpruch aber, mit welchem die Stoiſche Ethik, ſelbſt in ihrem Grundgedanken, behaftet iſt, zeigt ſich ferner auch darin, daß ihr Ideal, der Stoiſche Weiſe, in ihrer Darſtellung ſelbſt, nie Leben

oder innere poetiſche Wahrheit gewinnen konnte, ſondern ein hölzerner, ſteifer Gliedermann bleibt, mit dem man nichts anfangen kann, der ſelbſt nicht weiß wohin mit ſeiner Weisheit, deſſen vollkommene Ruhe, Zufriedenheit, Glückſäligkeit dem Weſen der Menſchheit geradezu widerſpricht und uns zu keiner anſchaulichen Vorſtellung davon kommen läßt. Wie ganz anders erſcheinen, neben ihn geſtellt, die Weltüberwinder und freiwilligen Büßer, welche die Indiſche Weisheit uns aufſtellt und wirklich hervorgebracht hat, oder gar der Heiland des Chriſtenthums, jene vortreffliche Geſtalt, voll tiefen Lebens, von größter poetiſcher Wahrheit und höchſter Bedeutſamkeit, die jedoch, bei vollkommner Tugend, Heiligkeit und Erhabenheit, im Zuſtande des höchſten Leidens vor uns ſteht *).

*) Hiezu Kap. 16 des zweiten Bandes.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zweites Buch.

Der Welt als Wille

erste Betrachtung:

Die Objektivation des Willens.

Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli:
Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.

Digitized by Google

§. 17.

Wir haben im ersten Buche die Vorstellung nur als solche, also nur der allgemeinen Form nach, betrachtet. Zwar, was die abstrakte Vorstellung, den Begriff, betrifft, so wurde diese uns auch ihrem Gehalt nach bekannt, sofern sie nämlich allen Gehalt und Bedeutung allein hat durch ihre Beziehung auf die anschauliche Vorstellung, ohne welche sie werth- und inhaltslos wäre. Gänzlich also auf die anschauliche Vorstellung hingewiesen, werden wir verlangen, auch ihren Inhalt, ihre näheren Bestimmungen und die Gestalten, welche sie uns vorführt, kennen zu lernen. Besonders wird uns daran gelegen seyn, über ihre eigentliche Bedeutung einen Aufschluß zu erhalten, über jene ihre sonst nur gefühlte Bedeutung, vermöge welcher diese Bilder nicht, wie es außerdem seyn müßte, völlig fremd und nichtssagend an uns vorüberziehen, sondern unmittelbar uns ansprechen, verstanden werden und ein Interesse erhalten, welches unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt.

Wir richten unsern Blick auf die Mathematik, die Naturwissenschaft und die Philosophie, von welchen jede uns hoffen läßt, daß sie einen Theil des gewünschten Aufschlusses geben werde. — Nun finden wir aber zuvörderst die Philosophie als ein Ungeheuer mit vielen Köpfen, deren jeder eine andere Sprache redet. Zwar sind sie über den hier angeregten Punkt, die Bedeutung jener anschaulichen Vorstellung, nicht alle uneinig unter einander: denn, mit Ausnahme der Skeptiker und Idealisten,

Digitized by Google

reden die anderen, der Hauptsache nach, ziemlich übereinstimmend von einem Objekt, welches der Vorstellung zum Grunde läge, und welches zwar von der Vorstellung seinem ganzen Seyn und Wesen nach verschieden, dabei ihr aber doch in allen Stücken so ähnlich, wie ein Ei dem andern wäre. Uns wird aber damit nicht geholfen seyn: denn wir wissen solches Objekt von der Vorstellung gar nicht zu unterscheiden; sondern finden, daß beide nur Eines und das Selbe sind, da alles Objekt immer und ewig ein Subjekt voraussetzt und daher doch Vorstellung bleibt; wie wir denn auch das Objektseyn als zur allgemeinsten Form der Vorstellung, welche eben das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist, gehörig, erkannt haben. Zudem ist der Satz vom Grund, auf den man sich dabei beruft, uns ebenfalls nur Form der Vorstellung, nämlich die gesetzmäßige Verbindung einer Vorstellung mit einer andern, nicht aber die Verbindung der gesammten, endlichen oder endlosen Reihe der Vorstellungen mit etwas, das gar nicht Vorstellung wäre, also auch gar nicht vorstellbar seyn kann. — Von Skeptikern aber und Idealisten ist oben, bei Erörterung des Streites über die Realität der Außenwelt, geredet worden.

Suchen wir nun um die gewünschte nähere Kenntniß jener uns nur ganz allgemein, der bloßen Form nach, bekannt gewordenen anschaulichen Vorstellung bei der Mathematik nach; so wird uns diese von jenen Vorstellungen nur reden, sofern sie Zeit und Raum füllen, d. h. sofern sie Größen sind. Sie wird das Wieviel und Wiegroß höchst genau angeben: da aber dieses immer nur relativ, d. h. eine Vergleichung einer Vorstellung mit anderen, und zwar nur in jener einseitigen Rücksicht auf Größe ist; so wird auch dieses nicht die Auskunft seyn, die wir hauptsächlich suchen.

Blicken wir endlich auf das weite, in viele Felder getheilte Gebiet der Naturwissenschaft, so können wir zuvörderst zwei Hauptabtheilungen derselben unterscheiden. Sie ist entweder Beschreibung von Gestalten, welche ich Morphologie, oder Erklärung der Veränderungen, welche ich Aetiologie nenne. Erstere betrachtet die bleibenden Formen, letztere die wandelnde Materie, nach den Gesetzen ihres Uebergangs aus einer Form in die andere. Erstere ist das, was man, wenn gleich uneigentlich, Natur-

geſchichte nennt, in ſeinem ganzen Umfange: beſonders als Botanik und Zoologie lehrt ſie uns die verſchiedenen, beim unaufhörlichen Wechſel der Individuen, bleibenden, organiſchen und dadurch feſt beſtimmten Geſtalten kennen, welche einen großen Theil des Inhalts der anſchaulichen Vorſtellung ausmachen: ſie werden von ihr klaſſificirt, geſondert, vereinigt, nach natürlichen und künſtlichen Syſtemen geordnet, unter Begriffe gebracht, welche eine Ueberſicht und Kenntniß aller möglich machen. Es wird ferner auch eine durch alle gehende, unendlich nüancirte Analogie derſelben im Ganzen und in den Theilen nachgewieſen (unité de plan), vermöge welcher ſie ſehr mannigfaltigen Variationen auf ein nicht mitgegebenes Thema gleichen. Der Uebergang der Materie in jene Geſtalten, d. h. die Entſtehung der Individuen, iſt kein Haupttheil der Betrachtung, da jedes Individuum aus dem ihm gleichen durch Zeugung hervorgeht, welche, überall gleich geheimnißvoll, ſich bis jetzt der deutlichen Erkenntniß entzieht: das Wenige aber, was man davon weiß, findet ſeine Stelle in der Phyſiologie, die ſchon der ätiologiſchen Naturwiſſenſchaft angehört. Zu dieſer neigt ſich auch ſchon die der Hauptſache nach zur Morphologie gehörende Mineralogie hin, beſonders da, wo ſie Geologie wird. Eigentliche Aetiologie ſind nun alle die Zweige der Naturwiſſenſchaft, welchen die Erkenntniß der Urſach und Wirkung überall die Hauptſache iſt: dieſe lehren, wie, gemäß einer unfehlbaren Regel, auf *einen* Zuſtand der Materie nothwendig ein beſtimmter anderer folgt; wie eine beſtimmte Veränderung nothwendig eine andere, beſtimmte, bedingt und herbeiführt: welche Nachweiſung *Erklärung* genannt wird. Hier finden wir nun hauptſächlich Mechanik, Phyſik, Chemie, Phyſiologie.

Wenn wir uns aber ihrer Belehrung hingeben, ſo werden wir bald gewahr, daß die Auskunft, welche wir hauptſächlich ſuchen, uns von der Aetiologie ſo wenig, als von der Morphologie zu Theil wird. Dieſe letztere führt uns unzählige, unendlich mannigfaltige und doch durch eine unverkennbare Familienähnlichkeit verwandte Geſtalten vor, für uns Vorſtellungen, die auf dieſem Wege uns ewig fremd bleiben und, wenn bloß ſo betrachtet, gleich unverſtandenen Hieroglyphen vor uns ſtehen. — Die Aetiologie hingegen lehrt uns, daß, nach dem Geſetze von Urſach und Wirkung, dieſer beſtimmte Zuſtand der Materie jenen

andern herbeiführt, und damit hat sie ihn erklärt und das Ihrige gethan. Indessen thut sie im Grunde nichts weiter, als daß sie die gesetzmäßige Ordnung, nach der die Zustände in Raum und Zeit eintreten, nachweist und für alle Fälle lehrt, welche Erscheinung zu dieser Zeit, an diesem Orte, nothwendig eintreten muß: sie bestimmt ihnen also ihre Stelle in Zeit und Raum, nach einem Gesetz, dessen bestimmten Inhalt die Erfahrung gelehrt hat, dessen allgemeine Form und Nothwendigkeit jedoch unabhängig von ihr uns bewußt ist. Ueber das innere Wesen irgend einer jener Erscheinungen erhalten wir dadurch aber nicht den mindesten Aufschluß: dieses wird Naturkraft genannt und liegt außerhalb des Gebiets der ätiologischen Erklärung, welche die unwandelbare Konstanz des Eintritts der Aeußerung einer solchen Kraft, so oft die ihr bekannten Bedingungen dazu da sind, Naturgesetz nennt. Dieses Naturgesetz, diese Bedingungen, dieser Eintritt, in Bezug auf bestimmten Ort zu bestimmter Zeit, sind aber Alles was sie weiß und je wissen kann. Die Kraft selbst, die sich äußert, das innere Wesen der nach jenen Gesetzen eintretenden Erscheinungen, bleibt ihr ewig ein Geheimniß, ein ganz Fremdes und Unbekanntes, sowohl bei der einfachsten, wie bei der komplicirtesten Erscheinung. Denn, wiewohl die Aetiologie bis jetzt ihren Zweck am vollkommensten in der Mechanik, am unvollkommensten in der Physiologie erreicht hat; so ist dennoch die Kraft, vermöge welcher ein Stein zur Erde fällt, oder ein Körper den andern fortstößt, ihrem innern Wesen nach, uns nicht minder fremd und geheimnißvoll, als die, welche die Bewegungen und das Wachsthum eines Thieres hervorbringt. Die Mechanik setzt Materie, Schwere, Undurchdringlichkeit, Mittheilbarkeit der Bewegung durch Stoß, Starrheit u. s. w. als unergründlich voraus, nennt sie Naturkräfte, ihr nothwendiges und regelmäßiges Erscheinen unter gewissen Bedingungen Naturgesetz, und danach erst fängt sie ihre Erklärung an, welche darin besteht, daß sie treu und mathematisch genau angiebt, wie, wo, wann jede Kraft sich äußert, und daß sie jede ihr vorkommende Erscheinung auf eine jener Kräfte zurückführt. Ebenso machen es Physik, Chemie, Physiologie in ihrem Gebiet, nur daß sie noch viel mehr voraussetzen und weniger leisten. Demzufolge wäre auch die vollkommenste ätiologische Erklärung der gesammten Natur eigentlich nie

Digitized by Google

mehr; als ein Verzeichniß der unerklärlichen Kräfte, und eine sichere Angabe der Regel, nach welcher die Erscheinungen derselben in Zeit und Raum eintreten, sich succediren, einander Platz machen: aber das innere Wesen der also erscheinenden Kräfte müßte sie, weil das Gesetz dem sie folgt nicht dahin führt, stets unerklärt lassen, und bei der Erscheinung und deren Ordnung stehen bleiben. Sie wäre insofern dem Durchschnitt eines Marmors zu vergleichen, welcher vielerlei Adern neben einander zeigt, nicht aber den Lauf jener Adern im Innern des Marmors bis zu jener Fläche erkennen läßt. Oder wenn ich mir ein scherzhaftes Gleichniß, weil es frappanter ist, erlauben darf, — bei der vollendeten Aetiologie der ganzen Natur müßte dem philosophischen Forscher doch immer so zu Muthe seyn, wie Jemanden, der, er wüßte gar nicht wie, in eine ihm gänzlich unbekannte Gesellschaft gerathen wäre, von deren Mitgliedern, der Reihe nach, ihm immer eines das andere als seinen Freund und Vetter präsentirte und so hinlänglich bekannt machte: er selbst aber hätte unterdessen, indem er jedesmal sich über den Präsentirten zu freuen versicherte, stets die Frage auf den Lippen: „Aber wie Teufel komme ich denn zu der ganzen Gesellschaft?"

Also auch die Aetiologie kann uns nimmermehr über jene Erscheinungen, welche wir nur als unsere Vorstellungen kennen, den erwünschten, uns hierüber hinausführenden Aufschluß geben. Denn nach allen ihren Erklärungen, stehen sie noch als bloße Vorstellungen, deren Bedeutung wir nicht verstehen, völlig fremd vor uns. Die ursächliche Verknüpfung giebt bloß die Regel und relative Ordnung ihres Eintritts in Raum und Zeit an, lehrt uns aber das, was also eintritt, nicht näher kennen. Zudem hat das Gesetz der Kausalität selbst nur Gültigkeit für Vorstellungen, für Objekte einer bestimmten Klasse, unter deren Voraussetzung es allein Bedeutung hat: es ist also, wie diese Objekte selbst, immer nur in Beziehung auf das Subjekt, also bedingterweise da; weshalb es auch ebenso wohl wenn man vom Subjekt ausgeht, d. h. a priori, als wenn man vom Objekt ausgeht, d. h. a posteriori, erkannt wird, wie eben Kant uns gelehrt hat.

Was aber uns jetzt zum Forschen antreibt, ist eben, daß es uns nicht genügt zu wissen, daß wir Vorstellungen haben, daß sie solche und solche sind, und nach diesen und jenen Gesetzen,

deren allgemeiner Ausdruck allemal der Satz vom Grunde ist, zusammenhängen. Wir wollen die Bedeutung jener Vorstellung wissen: wir fragen, ob diese Welt nichts weiter, als Vorstellung sei; in welchem Falle sie wie ein wesenloser Traum, oder ein gespensterhaftes Luftgebilde, an uns vorüberziehen müßte, nicht unserer Beachtung werth; oder aber ob sie noch etwas Anderes, noch etwas außerdem ist, und was sodann dieses sei. Soviel ist gleich gewiß, daß dieses Nachgefragte etwas von der Vorstellung völlig und seinem ganzen Wesen nach Grundverschiedenes seyn muß, dem daher auch ihre Formen und ihre Gesetze völlig fremd seyn müssen; daß man daher, von der Vorstellung aus, zu ihm nicht am Leitfaden derjenigen Gesetze gelangen kann, die nur Objekte, Vorstellungen, unter einander verbinden; welches die Gestaltungen des Satzes vom Grunde sind.

Wir sehen schon hier, daß von außen dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen ist: wie immer man auch forschen mag, so gewinnt man nichts, als Bilder und Namen. Man gleicht Einem, der um ein Schloß herumgeht, vergeblich einen Eingang suchend und einstweilen die Fassaden skizirend. Und doch ist dies der Weg, den alle Philosophen vor mir gegangen sind.

§. 18.

In der That würde die nachgeforschte Bedeutung der mir lediglich als meine Vorstellung gegenüberstehenden Welt, oder der Uebergang von ihr, als bloßer Vorstellung des erkennenden Subjekts, zu dem, was sie noch außerdem seyn mag, nimmermehr zu finden seyn, wenn der Forscher selbst nichts weiter als das rein erkennende Subjekt (geflügelter Engelskopf ohne Leib) wäre. Nun aber wurzelt er selbst in jener Welt, findet sich nämlich in ihr als Individuum, d. h. sein Erkennen, welches der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorstellung ist, ist dennoch durchaus vermittelt durch einen Leib, dessen Affektionen, wie gezeigt, dem Verstande der Ausgangspunkt der Anschauung jener Welt sind. Dieser Leib ist dem rein erkennenden Subjekt als solchem eine Vorstellung wie jede andere, ein Objekt unter Objekten: die Bewegungen, die Aktionen desselben sind ihm in soweit nicht anders, als wie die Veränderungen aller anderen anschau-

Digitized by Google

lichen Objekte bekannt, und wären ihm ebenso fremd und unverständlich, wenn die Bedeutung derselben ihm nicht etwan auf eine ganz andere Art enträthselt wäre. Sonst sähe er sein Handeln auf dargebotene Motive mit der Konstanz eines Naturgesetzes erfolgen, eben wie die Veränderungen anderer Objekte auf Ursachen, Reize, Motive. Er würde aber den Einfluß der Motive nicht näher verstehen, als die Verbindung jeder andern ihm erscheinenden Wirkung mit ihrer Ursache. Er würde dann das innere, ihm unverständliche Wesen jener Aeußerungen und Handlungen seines Leibes, eben auch eine Kraft, eine Qualität, oder einen Charakter, nach Belieben, nennen, aber weiter keine Einsicht darin haben. Diesem allen nun aber ist nicht so: vielmehr ist dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Räthsels gegeben: und dieses Wort heißt Wille. Dieses, und dieses allein, giebt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Thuns, seiner Bewegungen. Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältniß der Ursache und Wirkung; sondern sie sind Eines und das Selbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. Die Aktion des Leibes ist nichts Anderes, als der objektivirte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens. Weiterhin wird sich uns zeigen, daß dieses von jeder Bewegung des Leibes gilt, nicht bloß von der auf Motive, sondern auch von der auf bloße Reize erfolgenden unwillkürlichen, ja, daß der ganze Leib nichts Anderes, als der objektivirte, d. h. zur Vorstellung

gewordene Wille iſt; welches alles ſich im weitern Verfolg ergeben und deutlich werden wird. Ich werde daher den Leib, welchen ich im vorigen Buche und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, nach dem dort mit Abſicht einſeitig genommenen Standpunkt (dem der Vorſtellung), das unmittelbare Objekt hieß, hier, in einer andern Rückſicht, die Objektität des Willens nennen. Auch kann man daher in gewiſſem Sinne ſagen: der Wille iſt die Erkenntniß a priori des Leibes, und der Leib die Erkenntniß a posteriori des Willens. — Willensbeſchlüſſe, die ſich auf die Zukunft beziehen, ſind bloße Ueberlegungen der Vernunft, über das, was man dereinſt wollen wird, nicht eigentliche Willensakte: nur die Ausführung ſtempelt den Entſchluß, der bis dahin immer nur noch veränderlicher Vorſatz iſt und nur in der Vernunft, in abstracto exiſtirt. In der Reflexion allein iſt Wollen und Thun verſchieden: in der Wirklichkeit ſind ſie Eins. Jeder wahre, ächte, unmittelbare Akt des Willens iſt ſofort und unmittelbar auch erſcheinender Akt des Leibes: und dieſem entſprechend iſt andererſeits jede Einwirkung auf den Leib ſofort und unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen: ſie heißt als ſolche Schmerz, wenn ſie dem Willen zuwider; Wohlbehagen, Wolluſt, wenn ſie ihm gemäß iſt. Die Gradationen beider ſind ſehr verſchieden. Man hat aber gänzlich Unrecht, wenn man Schmerz und Wolluſt Vorſtellungen nennt: das ſind ſie keineswegs, ſondern unmittelbare Affektionen des Willens, in ſeiner Erſcheinung, dem Leibe: ein erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den dieſer erleidet. Unmittelbar als bloße Vorſtellungen zu betrachten und daher von dem eben Geſagten auszunehmen, ſind nur gewiſſe wenige Eindrücke auf den Leib, die den Willen nicht anregen und durch welche allein der Leib unmittelbares Objekt des Erkennens iſt, da er als Anſchauung im Verſtande ſchon mittelbares Objekt, gleich allen anderen, iſt. Das hier Gemeinte ſind nämlich die Affektionen der rein objektiven Sinne, des Geſichts, Gehörs und Getaſtes, wiewohl auch nur, ſofern dieſe Organe auf die ihnen beſonders eigenthümliche, ſpecifiſche, naturgemäße Weiſe afficirt werden, welche eine ſo äußerſt ſchwache Anregung der geſteigerten und ſpecifiſch modificirten Senſibilität dieſer Theile iſt, daß ſie nicht den Willen afficirt; ſondern, durch keine Anregung deſſelben

gestört, nur dem Verstande die Data liefert, aus denen die Anschauung wird. Jede stärkere, oder anderartige Affektion jener Sinneswerkzeuge ist aber schmerzhaft, d. h. dem Willen entgegen, zu dessen Objektität also auch sie gehören. — Nervenschwäche äußert sich darin, daß die Eindrücke, welche bloß den Grad von Stärke haben sollten, der hinreicht sie zu Datis für den Verstand zu machen, den höhern Grad erreichen, auf welchem sie den Willen bewegen, d. h. Schmerz oder Wohlgefühl erregen, wiewohl öfterer Schmerz, der aber zum Theil dumpf und undeutlich ist, daher nicht nur einzelne Töne und starkes Licht schmerzlich empfinden läßt, sondern auch im Allgemeinen krankhafte hypochondrische Stimmung veranlaßt, ohne deutlich erkannt zu werden. — Ferner zeigt sich die Identität des Leibes und Willens unter anderm auch darin, daß jede heftige und übermäßige Bewegung des Willens, d. h. jeder Affekt, ganz unmittelbar den Leib und dessen inneres Getriebe erschüttert und den Gang seiner vitalen Funktionen stört. Dies findet man speciell ausgeführt im „Willen in der Natur", S. 27 der zweiten Auflage.

Endlich ist die Erkenntniß, welche ich von meinem Willen habe, obwohl eine unmittelbare, doch von der meines Leibes nicht zu trennen. Ich erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten, also in der Zeit, welche die Form der Erscheinung meines Leibes, wie jedes Objekts ist: daher ist der Leib Bedingung der Erkenntniß meines Willens. Diesen Willen ohne meinen Leib kann ich demnach eigentlich nicht vorstellen. In der Abhandlung über den Satz vom Grund ist zwar der Wille, oder vielmehr das Subjekt des Wollens, als eine besondere Klasse der Vorstellungen oder Objekte aufgestellt: allein schon daselbst sahen wir dieses Objekt mit dem Subjekt zusammenfallen, d. h. eben aufhören Objekt zu seyn: wir nannten dort dieses Zusammenfallen das Wunder κατ' εξοχην: gewissermaaßen ist die ganze gegenwärtige Schrift die Erklärung desselben. — Sofern ich meinen Willen eigentlich als Objekt erkenne, erkenne ich ihn als Leib: dann bin ich aber wieder bei der in jener Abhandlung aufgestellten ersten Klasse der Vorstellungen, d. h. bei den realen Objekten. Wir werden im

weitern Fortgang mehr und mehr einsehen, daß jene erste Klasse der Vorstellungen ihren Aufschluß, ihre Enträthselung, eben nur findet an der dort aufgestellten vierten Klasse, welche nicht mehr eigentlich als Objekt dem Subjekt gegenüberstehen wollte, und daß wir, Dem entsprechend, aus dem die vierte Klasse beherrschenden Gesetz der Motivation, das innere Wesen des in der ersten Klasse geltenden Gesetzes der Kausalität, und dessen was diesem gemäß geschieht, verstehen lernen müssen.

Die nun vorläufig dargestellte Identität des Willens und des Leibes kann nur, wie hier, und zwar zum ersten Male, geschehen ist und im weitern Fortgang mehr und mehr geschehen soll, nachgewiesen, d. h. aus dem unmittelbaren Bewußtseyn, aus der Erkenntniß in concreto, zum Wissen der Vernunft erhoben, oder in die Erkenntniß in abstracto übertragen werden: hingegen kann sie ihrer Natur nach niemals bewiesen, d. h. als mittelbare Erkenntniß aus einer andern unmittelbarern abgeleitet werden, eben weil sie selbst die unmittelbarste ist, und wenn wir sie nicht als solche auffassen und festhalten, werden wir vergebens erwarten, sie irgend mittelbar, als abgeleitete Erkenntniß wiederzuerhalten. Sie ist eine Erkenntniß ganz eigener Art, deren Wahrheit eben deshalb nicht einmal eigentlich unter eine der vier Rubriken gebracht werden kann, in welche ich in der Abhandlung über den Satz vom Grund, §. 29 ff., alle Wahrheit getheilt habe, nämlich in logische, empirische, metaphysische und metalogische: denn sie ist nicht, wie alle jene, die Beziehung einer abstrakten Vorstellung auf eine andere Vorstellung, oder auf die nothwendige Form des intuitiven, oder des abstrakten Vorstellens; sondern sie ist die Beziehung eines Urtheils auf das Verhältniß, welches eine anschauliche Vorstellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist, sondern ein von dieser toto genere Verschiedenes: Wille. Ich möchte darum diese Wahrheit vor allen andern auszeichnen und sie κατ' εξοχην philosophische Wahrheit nennen. Den Ausdruck derselben kann man verschiedentlich wenden, und sagen: mein Leib und mein Wille sind Eines; — oder was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich, sofern ich desselben auf eine ganz verschiedene, keiner andern zu vergleichende Weise mir bewußt bin, meinen Willen; — oder, mein Leib ist die Objektität meines Willens; — oder,

abgesehen davon, daß mein Leib meine Vorstellung ist, ist er nur noch mein Wille; u. s. w. *).

§. 19.

Wenn wir im ersten Buche, mit innerm Widerstreben, den eigenen Leib, wie alle übrigen Objekte dieser anschaulichen Welt, für bloße Vorstellung des erkennenden Subjekts erklärten; so ist es uns nunmehr deutlich geworden, was im Bewußtseyn eines Jeden, die Vorstellung des eigenen Leibes von allen anderen, dieser übrigens ganz gleichen, unterscheidet, nämlich dies, daß der Leib noch in einer ganz andern, toto genere verschiedenen Art im Bewußtseyn vorkommt, die man durch das Wort Wille bezeichnet, und daß eben diese doppelte Erkenntniß, die wir vom eigenen Leibe haben, uns über ihn selbst, über sein Wirken und Bewegen auf Motive, wie auch über sein Leiden durch äußere Einwirkung, mit Einem Wort, über das, was er, nicht als Vorstellung, sondern außerdem, also an sich ist, denjenigen Aufschluß giebt, welchen wir über das Wesen, Wirken und Leiden aller andern realen Objekte unmittelbar nicht haben.

Das erkennende Subjekt ist eben durch diese besondere Beziehung auf den einen Leib, der ihm, außer derselben betrachtet, nur eine Vorstellung gleich allen übrigen ist, Individuum. Die Beziehung aber, vermöge welcher das erkennende Subjekt Individuum ist, ist ebendeshalb nur zwischen ihm und einer einzigen unter allen seinen Vorstellungen, daher es nur dieser einzigen nicht bloß als einer Vorstellung, sondern zugleich in ganz anderer Art, nämlich als eines Willens, sich bewußt ist. Da aber, wenn es von jener besondern Beziehung, von jener zwiefachen und ganz heterogenen Erkenntniß des Einen und Nämlichen, abstrahirt; dann jenes Eine, der Leib, eine Vorstellung gleich allen andern ist: so muß, um sich hierüber zu orientiren, das erkennende Individuum entweder annehmen, daß das Unterscheidende jener einen Vorstellung bloß darin liegt, daß seine Erkenntniß nur zu jener einen Vorstellung in dieser doppelten Beziehung steht, nur in dieses eine anschauliche Objekt ihm auf zwei Wei-

*) Hiezu Kap. 18 des zweiten Bandes.

Digitized by Google

ſen zugleich die Einſicht offen ſteht, daß dies aber nicht durch einen Unterſchied dieſes Objekts von allen anderen, ſondern nur durch einen Unterſchied des Verhältniſſes ſeiner Erkenntniß zu dieſem einen Objekt, von dem, ſo es zu allen anderen hat, zu erklären iſt; oder auch es muß annehmen, daß dieſes eine Objekt weſentlich von allen anderen verſchieden iſt, ganz allein unter allen zugleich Wille und Vorſtellung iſt, die übrigen hingegen bloße Vorſtellung, d. h. bloße Phantome ſind, ſein Leib alſo das einzige wirkliche Individuum in der Welt, d. h. die einzige Willenserſcheinung und das einzige unmittelbare Objekt des Subjekts. — Daß die anderen Objekte, als bloße Vorſtellungen betrachtet, ſeinem Leibe gleich ſind, d. h. wie dieſer den (nur als Vorſtellung ſelbſt möglicherweiſe vorhandenen) Raum füllen, und auch wie dieſer im Raume wirken, dies iſt zwar beweisbar gewiß, aus dem für Vorſtellungen a priori ſichern Geſetz der Kauſalität, welches keine Wirkung ohne Urſache zuläßt: aber, abgeſehen davon, daß ſich von der Wirkung nur auf eine Urſache überhaupt, nicht auf eine gleiche Urſache ſchließen läßt; ſo iſt man hiemit immer noch im Gebiet der bloßen Vorſtellung, für die allein das Geſetz der Kauſalität gilt, und über welches hinaus es nie führen kann. Ob aber die dem Individuo nur als Vorſtellungen bekannten Objekte, dennoch, gleich ſeinem eigenen Leibe, Erſcheinungen eines Willens ſind; dies iſt, wie bereits im vorigen Buche ausgeſprochen, der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt: daſſelbe zu leugnen, iſt der Sinn des theoretiſchen Egoismus, der eben dadurch alle Erſcheinungen, außer ſeinem eigenen Individuum, für Phantome hält, wie der praktiſche Egoismus genau das Selbe in praktiſcher Hinſicht thut, nämlich nur die eigene Perſon als eine wirklich ſolche, alle übrigen aber als bloße Phantome anſieht und behandelt. Der theoretiſche Egoismus iſt zwar durch Beweiſe nimmermehr zu widerlegen: dennoch iſt er zuverläſſig in der Philoſophie nie anders, denn als ſkeptiſches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden. Als ernſtliche Ueberzeugung hingegen könnte er allein im Tollhauſe gefunden werden: als ſolche bedürfte es dann gegen ihn nicht ſowohl eines Beweiſes, als einer Kur. Daher wir uns inſofern auf ihn nicht weiter einlaſſen, ſondern ihn allein als die letzte Feſte des Skeptizismus, der immer polemiſch iſt, betrachten.

Bringt nun alſo unſere ſtets an Individualität gebundene und eben hierin ihre Beſchränkung habende Erkenntniß es nothwendig mit ſich, daß Jeder nur Eines ſeyn, hingegen alles andere erkennen kann, welche Beſchränkung eben eigentlich das Bedürfniß der Philoſophie erzeugt; ſo werden wir, die wir eben deshalb durch Philoſophie die Schranken unſerer Erkenntniß zu erweitern ſtreben, jenes ſich uns hier entgegenſtellende ſkeptiſche Argument des theoretiſchen Egoismus anſehen als eine kleine Gränzfeſtung, die zwar auf immer unbezwinglich iſt, deren Beſatzung aber durchaus auch nie aus ihr herauskann, daher man ihr vorbeigehen und ohne Gefahr ſie im Rücken liegen laſſen darf.

Wir werden demzufolge die nunmehr zur Deutlichkeit erhobene doppelte, auf zwei völlig heterogene Weiſen gegebene Erkenntniß, welche wir vom Weſen und Wirken unſeres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüſſel zum Weſen jeder Erſcheinung in der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unſer eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weiſe, ſondern allein als Vorſtellungen unſerm Bewußtſeyn gegeben ſind, eben nach Analogie jenes Leibes beurtheilen und daher annehmen, daß, wie ſie einerſeits, ganz ſo wie er, Vorſtellung und darin mit ihm gleichartig ſind, auch andererſeits, wenn man ihr Daſeyn als Vorſtellung des Subjekts bei Seite ſetzt, das dann noch übrig Bleibende, ſeinem innern Weſen nach, das ſelbe ſeyn muß, als was wir an uns Wille nennen. Denn welche andere Art von Daſeyn oder Realität ſollten wir der übrigen Körperwelt beilegen? woher die Elemente nehmen, aus der wir eine ſolche zuſammenſetzten? Außer dem Willen und der Vorſtellung iſt uns gar nichts bekannt, noch denkbar. Wenn wir der Körperwelt, welche unmittelbar nur in unſerer Vorſtellung daſteht, die größte uns bekannte Realität beilegen wollen; ſo geben wir ihr die Realität, welche für Jeden ſein eigener Leib hat: denn der iſt Jedem das Realſte. Aber wenn wir nun die Realität dieſes Leibes und ſeiner Aktionen analyſiren, ſo treffen wir, außerdem daß er unſere Vorſtellung iſt, nichts darin an, als den Willen: damit iſt ſelbſt ſeine Realität erſchöpft. Wir können daher eine anderweitige Realität, um ſie der Körperwelt beizulegen, nirgends finden. Wenn alſo die Körperwelt noch etwas mehr ſeyn ſoll, als bloß unſere Vorſtellung, ſo müſſen wir ſagen, daß ſie außer

der Vorstellung, also an sich und ihrem innersten Wesen nach, Das sei, was wir in uns selbst unmittelbar als Willen finden. Ich sage, ihrem innersten Wesen nach: dieses Wesen des Willens aber haben wir zuvörderst näher kennen zu lernen, damit wir Das, was nicht ihm selbst, sondern schon seiner, viele Grade habenden Erscheinung angehört, von ihm zu unterscheiden wissen: dergleichen ist z. B. das Begleitetseyn von Erkenntniß und das dadurch bedingte Bestimmtwerden durch Motive: dieses gehört, wie wir im weitern Fortgang einsehen werden, nicht seinem Wesen, sondern bloß seiner deutlichen Erscheinung als Thier und Mensch an. Wenn ich daher sagen werde: die Kraft, welche den Stein zur Erde treibt, ist ihrem Wesen nach, an sich und außer aller Vorstellung, Wille; so wird man diesem Satz nicht die tolle Meinung unterlegen, daß der Stein sich nach einem erkannten Motive bewegt, weil im Menschen der Wille also erscheint *). — Nunmehr aber wollen wir das bis hieher vorläufig und allgemein Dargestellte ausführlicher und deutlicher nachweisen, begründen und in seinem ganzen Umfang entwickeln **).

§. 20.

Als des eigenen Leibes Wesen an sich, als dasjenige, was dieser Leib ist, außerdem daß er Objekt der Anschauung, Vorstellung ist, giebt, wie gesagt, der Wille zunächst sich kund in den willkürlichen Bewegungen dieses Leibes, sofern diese nämlich nichts Anderes sind, als die Sichtbarkeit der einzelnen Willensakte, mit welchen sie unmittelbar und völlig zugleich eintreten,

*) Wir werden also keineswegs dem Bako v. Verulam beistimmen, wenn er (de augm. scient. L. 4 in fine) meint, daß alle mechanischen und physischen Bewegungen der Körper erst nach vorhergegangener Perception in diesen Körpern erfolgten; obgleich eine Ahndung der Wahrheit auch diesem falschen Satz das Daseyn gab. Ebenso verhält es sich mit Kepplers Behauptung, in seiner Abhandlung de planeta Martis, daß die Planeten Erkenntniß haben müßten, um ihre elliptischen Bahnen so richtig zu treffen und die Schnelligkeit ihrer Bewegung so abzumessen, daß die Triangel der Fläche ihrer Bahn stets der Zeit proportional bleiben, in welcher sie deren Basis durchlaufen.

**) Hiezu Kap. 19 des zweiten Bandes.

Digitized by Google

als Ein und daſſelbe mit ihnen, nur durch die Form der Erkennbarkeit, in die ſie übergegangen, d. h. Vorſtellung geworden ſind, von ihnen unterſchieden.

Dieſe Akte des Willens haben aber immer noch einen Grund außer ſich, in den Motiven. Jedoch beſtimmen dieſe nie mehr, als das was ich zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, unter dieſen Umſtänden will; nicht aber daß ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will, d. h. die Maxime, welche mein geſammtes Wollen charakteriſirt. Daher iſt mein Wollen nicht ſeinem ganzen Weſen nach aus den Motiven zu erklären; ſondern dieſe beſtimmen bloß ſeine Aeußerung im gegebenen Zeitpunkt, ſind bloß der Anlaß, bei dem ſich mein Wille zeigt: dieſer ſelbſt hingegen liegt außerhalb des Gebietes des Geſetzes der Motivation: nur ſeine Erſcheinung in jedem Zeitpunkt iſt durch dieſes nothwendig beſtimmt. Lediglich unter Vorausſetzung meines empiriſchen Charakters iſt das Motiv hinreichender Erklärungsgrund meines Handelns: abſtrahire ich aber von meinem Charakter und frage dann, warum ich überhaupt dieſes und nicht jenes will; ſo iſt keine Antwort darauf möglich, weil eben nur die Erſcheinung des Willens dem Satze vom Grunde unterworfen iſt, nicht aber er ſelbſt, der inſofern grundlos zu nennen iſt. Hiebei ſetze ich theils Kants Lehre vom empiriſchen und intelligibeln Charakter, wie auch meine in den „Grundproblemen der Ethik", S. 48—58, und wieder S. 178 ff. der erſten Auflage, dahin gehörigen Erörterungen voraus, theils werden wir im vierten Buch ausführlicher davon zu reden haben. Für jetzt habe ich nur darauf aufmerkſam zu machen, daß das Begründetſeyn einer Erſcheinung durch die andere, hier alſo der That durch das Motiv, gar nicht damit ſtreitet, daß ihr Weſen an ſich Wille iſt, der ſelbſt keinen Grund hat, indem der Satz vom Grunde, in allen ſeinen Geſtalten, bloß Form der Erkenntniß iſt, ſeine Gültigkeit ſich alſo bloß auf die Vorſtellung, die Erſcheinung, die Sichtbarkeit des Willens erſtreckt, nicht auf dieſen ſelbſt, der ſichtbar wird.

Iſt nun jede Aktion meines Leibes Erſcheinung eines Willensaktes, in welchem ſich, unter gegebenen Motiven, mein Wille ſelbſt überhaupt und im Ganzen, alſo mein Charakter, wieder ausſpricht; ſo muß auch die unumgängliche Bedingung und Vorausſetzung jener Aktion Erſcheinung des Willens ſeyn: denn ſein

Digitized by Google

Erscheinen kann nicht von etwas abhängen, das nicht unmittelbar und allein durch ihn, das mithin für ihn nur zufällig wäre, wodurch sein Erscheinen selbst nur zufällig würde: jene Bedingung aber ist der ganze Leib selbst. Dieser selbst also muß schon Erscheinung des Willens seyn, und muß zu meinem Willen im Ganzen, d. h. zu meinem intelligibeln Charakter, dessen Erscheinung in der Zeit mein empirischer Charakter ist, sich so verhalten, wie die einzelne Aktion des Leibes zum einzelnen Akte des Willens. Also muß der ganze Leib nichts Anderes seyn, als mein sichtbar gewordener Wille, muß mein Wille selbst seyn, sofern dieser anschauliches Objekt, Vorstellung der ersten Klasse ist. — Als Bestätigung hievon ist bereits angeführt, daß jede Einwirkung auf meinen Leib sofort und unmittelbar auch meinen Willen affizirt und in dieser Hinsicht Schmerz oder Wollust, im niedrigeren Grade angenehme oder unangenehme Empfindung heißt, und auch, daß umgekehrt jede heftige Bewegung des Willens, also Affekt und Leidenschaft, den Leib erschüttert und den Lauf seiner Funktionen stört. — Zwar läßt sich, wenn gleich sehr unvollkommen, von der Entstehung, und etwas besser von der Entwickelung und Erhaltung meines Leibes auch ätiologisch eine Rechenschaft geben, welche eben die Physiologie ist: allein diese erklärt ihr Thema gerade nur so, wie die Motive das Handeln erklären. So wenig daher die Begründung der einzelnen Handlung durch das Motiv und die nothwendige Folge derselben aus diesem damit streitet, daß die Handlung überhaupt und ihrem Wesen nach nur Erscheinung eines an sich selbst grundlosen Willens ist; ebenso wenig thut die physiologische Erklärung der Funktionen des Leibes der philosophischen Wahrheit Eintrag, daß das ganze Daseyn dieses Leibes und die gesammte Reihe seiner Funktionen nur die Objektivirung eben jenes Willens ist, der in desselben Leibes äußerlichen Aktionen nach Maaßgabe der Motive erscheint. Sucht doch die Physiologie auch sogar eben diese äußerlichen Aktionen, die unmittelbar willkürlichen Bewegungen, auf Ursachen im Organismus zurückzuführen, z. B. die Bewegung des Muskels zu erklären aus einem Zufluß von Säften („wie die Zusammenziehung eines Strickes der naß wird" sagt Reil, in seinem Archiv für Physiologie, Bd. 6, S. 153): allein gesetzt, man käme wirklich zu einer gründlichen Erklärung dieser Art, so

Digitized by Google

würde dies doch nie die unmittelbar gewiſſe Wahrheit aufheben, daß jede willkürliche Bewegung (functiones animales) Erſcheinung eines Willensaktes iſt. Ebenſo wenig nun kann je die phyſiologiſche Erklärung des vegetativen Lebens (functiones naturales, vitales), und gediehe ſie auch noch ſo weit, die Wahrheit aufheben, daß dieſes ganze, ſich ſo entwickelnde thieriſche Leben ſelbſt Erſcheinung des Willens iſt. Ueberhaupt kann ja, wie oben erörtert worden, jede ätiologiſche Erklärung nie mehr angeben, als die nothwendig beſtimmte Stelle in Zeit und Raum einer einzelnen Erſcheinung, ihren nothwendigen Eintritt daſelbſt nach einer feſten Regel: hingegen bleibt das innere Weſen jeder Erſcheinung auf dieſem Wege immer unergründlich, und wird von jeder ätiologiſchen Erklärung vorausgeſetzt und bloß bezeichnet durch die Namen Kraft, oder Naturgeſetz, oder, wenn von Handlungen die Rede iſt, Charakter, Wille. — Obgleich alſo jede einzelne Handlung, unter Vorausſetzung des beſtimmten Charakters, nothwendig bei dargebotenem Motiv erfolgt, und obgleich das Wachsthum, der Ernährungsproceß und ſämmtliche Veränderungen im thieriſchen Leibe nach nothwendig wirkenden Urſachen (Reizen) vor ſich gehen; ſo iſt dennoch die ganze Reihe der Handlungen, folglich auch jede einzelne, und ebenſo auch deren Bedingung, der ganze Leib ſelbſt, der ſie vollzieht, folglich auch der Proceß durch den und in dem er beſteht — nichts Anderes, als die Erſcheinung des Willens, die Sichtbarwerdung, Objektität des Willens. Hierauf beruht die vollkommene Angemeſſenheit des menſchlichen und thieriſchen Leibes zum menſchlichen und thieriſchen Willen überhaupt, derjenigen ähnlich, aber ſie weit übertreffend, die ein abſichtlich verfertigtes Werkzeug zum Willen des Verfertigers hat, und dieſerhalb erſcheinend als Zweckmäßigkeit, d. i. die teleologiſche Erklärbarkeit des Leibes. Die Theile des Leibes müſſen deshalb den Hauptbegehrungen, durch welche der Wille ſich manifeſtirt, vollkommen entſprechen, müſſen der ſichtbare Ausdruck derſelben ſeyn: Zähne, Schlund und Darmkanal ſind der objektivirte Hunger; die Genitalien der objektivirte Geſchlechtstrieb; die greifenden Hände, die raſchen Füße entſprechen dem ſchon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches ſie darſtellen. Wie die allgemeine menſchliche Form dem allgemeinen menſchlichen Willen, ſo entſpricht dem individuell mo-

disizirten Willen, dem Charakter des Einzelnen, die individuelle Korporisation, welche daher durchaus und in allen Theilen charakteristisch und ausdrucksvoll ist. Es ist sehr bemerkenswerth, daß dieses schon Parmenides, in folgenden von Aristoteles (Metaph. III, 5) angeführten Versen, ausgesprochen hat:

Ως γαρ ἑκαστος εχει κρασιν μελεων πολυκαμπτων,
Τως νοος ανθρωποισι παρεστηκεν· το γὰρ αυτο
Εστιν, ὁπερ φρονεει, μελεων φυσις ανθρωποισι,
Και πασιν και παντι· το γαρ πλεον εστι νοημα.

(Ut enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet, ita mens hominibus adest: idem namque est, quod sapit, membrorum natura hominibus, et omnibus et omni: quod enim plus est, intelligentia est.)*)

§. 21.

Wem nun, durch alle diese Betrachtungen, auch in abstracto, mithin deutlich und sicher, die Erkenntniß geworden ist, welche in concreto Jeder unmittelbar, d. h. als Gefühl besitzt, daß nämlich das Wesen an sich seiner eigenen Erscheinung, welche als Vorstellung sich ihm sowohl durch seine Handlungen, als durch das bleibende Substrat dieser, seinen Leib, darstellt, sein Wille ist, der das Unmittelbarste seines Bewußtseyns ausmacht, als solches aber nicht völlig in die Form der Vorstellung, in welcher Objekt und Subjekt sich gegenüber stehen, eingegangen ist; sondern auf eine unmittelbare Weise, in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterscheidet, sich kund giebt, jedoch auch nicht im Ganzen, sondern nur in seinen einzelnen Akten dem Individuo selbst kenntlich wird: — wer, sage ich, mit mir diese Ueberzeugung gewonnen hat, dem wird sie, ganz von selbst, der Schlüssel werden zur Erkenntniß des innersten Wesens der gesammten Natur, indem er sie nun auch auf alle jene Erscheinun-

*) Hiezu Kap. 20 des zweiten Bandes; wie auch, in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", die Rubriken „Physiologie" und „Vergleichende Anatomie", woselbst das hier nur Angedeutete seine gründliche Ausführung erhalten hat.

Digitized by Google

gen überträgt, die ihm nicht, wie seine eigene, in unmittelbarer Erkenntniß neben der mittelbaren, sondern bloß in letzterer, also bloß einseitig, als Vorstellung allein, gegeben sind. Nicht allein in denjenigen Erscheinungen, welche seiner eigenen ganz ähnlich sind, in Menschen und Thieren, wird er als ihr innerstes Wesen jenen nämlichen Willen anerkennen; sondern die fortgesetzte Reflexion wird ihn dahin leiten, auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetirt, ja, die Kraft durch welche der Krystall anschießt, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja, zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht, — diese Alle nur in der Erscheinung für verschieden, ihrem innern Wesen nach aber als das Selbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar so intim und besser als alles Andere Bekannte, was da, wo es am deutlichsten hervortritt, Wille heißt. Diese Anwendung der Reflexion ist es allein, welche uns nicht mehr bei der Erscheinung stehen bleiben läßt, sondern hinüberführt zum Ding an sich. Erscheinung heißt Vorstellung, und weiter nichts: alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt, ist Erscheinung. Ding an sich aber ist allein der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen; welcher beiden große Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft.

§. 22.

Dieses Ding an sich (wir wollen den Kantischen Ausdruck als stehende Formel beibehalten), welches als solches nimmermehr Objekt ist, eben weil alles Objekt schon wieder seine bloße Erscheinung, nicht mehr es selbst ist, mußte, wenn es dennoch objektiv gedacht werden sollte, Namen und Begriff von einem Objekt

borgen, von etwas irgendwie objektiv Gegebenem, folglich von einer ſeiner Erſcheinungen: aber dieſe durfte, um als Verſtändigungspunkt zu dienen, keine andere ſeyn, als unter allen ſeinen Erſcheinungen die vollkommenſte, d. h. die deutlichſte, am meiſten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete: dieſe aber eben iſt des Menſchen Wille. Man hat jedoch wohl zu bemerken, daß wir hier allerdings nur eine denominatio a potiori gebrauchen, durch welche eben deshalb der Begriff Wille eine größere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte. Erkenntniß des Identiſchen in verſchiedenen Erſcheinungen und des Verſchiedenen in ähnlichen iſt eben, wie Platon ſo oft bemerkt, Bedingung zur Philoſophie. Man hatte aber bis jetzt die Identität des Weſens jeder irgend ſtrebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen nicht erkannt, und daher die mannigfaltigen Erſcheinungen, welche nur verſchiedene Species deſſelben Genus ſind, nicht dafür angeſehen, ſondern als heterogen betrachtet: deswegen konnte auch kein Wort zur Bezeichnung des Begriffs dieſes Genus vorhanden ſeyn. Ich benenne daher das Genus nach der vorzüglichſten Species, deren uns näher liegende, unmittelbare Erkenntniß zur mittelbaren Erkenntniß aller anderen führt. Daher aber würde in einem immerwährenden Mißverſtändniß befangen bleiben, wer nicht fähig wäre, die hier geforderte Erweiterung des Begriffs zu vollziehen, ſondern bei dem Worte Wille immer nur noch die bisher allein damit bezeichnete eine Species, den vom Erkennen geleiteten und ausſchließlich nach Motiven, ja wohl gar nur nach abſtrakten Motiven, alſo unter Leitung der Vernunft ſich äußernden Willen verſtehen wollte, welcher, wie geſagt, nur die deutlichſte Erſcheinung des Willens iſt. Das uns unmittelbar bekannte innerſte Weſen eben dieſer Erſcheinung müſſen wir nun in Gedanken rein ausſondern, es dann auf alle ſchwächeren, undeutlicheren Erſcheinungen deſſelben Weſens übertragen, wodurch wir die verlangte Erweiterung des Begriffs Wille vollziehen. — Auf die entgegengeſetzte Weiſe würde mich aber der mißverſtehen, der etwan meinte, es ſei zuletzt einerlei, ob man jenes Weſen an ſich aller Erſcheinung durch das Wort Wille, oder durch irgend ein anderes bezeichnete. Dies würde der Fall ſeyn, wenn jenes Ding an ſich etwas wäre, auf deſſen Exiſtenz wir bloß ſchlöſſen und es ſo allein mittelbar und bloß in ab-

stracto erkennten: dann könnte man es allerdings nennen wie man wollte: der Name stände als bloßes Zeichen einer unbekannten Größe da. Nun aber bezeichnet das Wort Wille, welches uns, wie ein Zauberwort, das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur aufschließen soll, keineswegs eine unbekannte Größe, ein durch Schlüsse erreichtes Etwas; sondern ein durchaus unmittelbar Erkanntes und so sehr Bekanntes, daß wir, was Wille sei, viel besser wissen und verstehen, als sonst irgend etwas, was immer es auch sei. — Bisher subsumirte man den Begriff Wille unter den Begriff Kraft: dagegen mache ich es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wissen. Man glaube ja nicht, daß dies Wortstreit, oder gleichgültig sei: vielmehr ist es von der allerhöchsten Bedeutsamkeit und Wichtigkeit. Denn dem Begriffe Kraft liegt, wie allen anderen, zuletzt die anschauliche Erkenntniß der objektiven Welt, d. h. die Erscheinung, die Vorstellung, zum Grunde, und daraus ist er geschöpft. Er ist aus dem Gebiet abstrahirt, wo Ursach und Wirkung herrscht, also aus der anschaulichen Vorstellung, und bedeutet eben das Ursachseyn der Ursache, auf dem Punkt, wo es ätiologisch durchaus nicht weiter erklärlich, sondern eben die nothwendige Voraussetzung aller ätiologischen Erklärung ist. Hingegen der Begriff Wille ist der einzige, unter allen möglichen, welcher seinen Ursprung nicht in der Erscheinung, nicht in bloßer anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbarsten Bewußtseyn eines Jeden hervorgeht, in welchem dieser sein eigenes Individuum, seinem Wesen nach, unmittelbar, ohne alle Form, selbst ohne die von Subjekt und Objekt, erkennt und zugleich selbst ist, da hier das Erkennende und das Erkannte zusammenfallen. Führen wir daher den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, so haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja, auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt und unsere Erkenntniß um ein sehr großes erweitert. Subsumiren wir hingegen, wie bisher geschah, den Begriff Wille unter den der Kraft; so begeben wir uns der einzigen unmittelbaren Erkenntniß, die wir vom innern Wesen der Welt haben, indem wir sie untergehen lassen in einen aus der Erscheinung abstrahirten Begriff, mit welchem wir daher nie über die Erscheinung hinauskönnen.

§. 23.

Der Wille als Ding an sich ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben, in welche er eben erst eingeht, indem er erscheint, die daher nur seine Objektität betreffen, ihm selbst fremd sind. Schon die allgemeinste Form aller Vorstellung, die des Objekts für ein Subjekt, trifft ihn nicht; noch weniger die dieser untergeordneten, welche insgesammt ihren gemeinschaftlichen Ausdruck im Satz vom Grunde haben, wohin bekanntlich auch Zeit und Raum gehören, und folglich auch die durch diese allein bestehende und möglich gewordene Vielheit. In dieser letztern Hinsicht werde ich, mit einem aus der alten eigentlichen Scholastik entlehnten Ausdruck, Zeit und Raum das principium individuationis nennen, welches ich ein für alle Mal zu merken bitte. Denn Zeit und Raum allein sind es, mittelst welcher das dem Wesen und dem Begriff nach Gleiche und Eine doch als verschieden, als Vielheit neben und nach einander erscheint: sie sind folglich das principium individuationis, der Gegenstand so vieler Grübeleien und Streitigkeiten der Scholastiker, welche man im Suarez (Disp. 5, sect. 3) beisammen findet. — Der Wille als Ding an sich liegt, dem Gesagten zufolge, außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grund in allen seinen Gestaltungen, und ist folglich schlechthin grundlos, obwohl jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satz vom Grunde unterworfen ist: er ist ferner frei von aller Vielheit, obwohl seine Erscheinungen in Zeit und Raum unzählig sind: er selbst ist Einer: jedoch nicht wie ein Objekt Eines ist, dessen Einheit nur im Gegensatz der möglichen Vielheit erkannt wird: noch auch wie ein Begriff Eins ist, der nur durch Abstraktion von der Vielheit entstanden ist: sondern er ist Eines als das, was außer Zeit und Raum, dem principio individuationis, d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt. Erst wenn uns dieses alles durch die folgende Betrachtung der Erscheinungen und verschiedenen Manifestationen des Willens völlig deutlich geworden seyn wird, werden wir den Sinn der Kantischen Lehre völlig verstehen, daß Zeit, Raum und Kausalität nicht dem Dinge an sich zukommen, sondern nur Formen des Erkennens sind.

Die Grundlosigkeit des Willens hat man auch wirklich da

Digitized by Google

erkannt, wo er ſich am deutlichſten manifeſtirt, als Wille des Menſchen, und dieſen frei, unabhängig genannt. Sogleich hat man aber auch, über die Grundloſigkeit des Willens ſelbſt, die Nothwendigkeit, der ſeine Erſcheinung überall unterworfen iſt, überſehen, und die Thaten für frei erklärt, was ſie nicht ſind, da jede einzelne Handlung aus der Wirkung des Motivs auf den Charakter mit ſtrenger Nothwendigkeit folgt. Alle Nothwendigkeit iſt, wie ſchon geſagt, Verhältniß der Folge zum Grunde und durchaus nichts weiter. Der Satz vom Grunde iſt allgemeine Form aller Erſcheinung, und der Menſch in ſeinem Thun muß, wie jede andere Erſcheinung, ihm unterworfen ſeyn. Weil aber im Selbſtbewußtſeyn der Wille unmittelbar und an ſich erkannt wird, ſo liegt auch in dieſem Bewußtſeyn das der Freiheit. Allein es wird überſehen, daß das Individuum, die Perſon, nicht Wille als Ding an ſich, ſondern ſchon Erſcheinung des Willens iſt, als ſolche ſchon determinirt und in die Form der Erſcheinung, den Satz vom Grund, eingegangen. Daher kommt die wunderliche Thatſache, daß Jeder ſich a priori für ganz frei, auch in ſeinen einzelnen Handlungen, hält und meint, er könne jeden Augenblick einen andern Lebenswandel anfangen, welches hieße ein Anderer werden. Allein a posteriori, durch die Erfahrung, findet er zu ſeinem Erſtaunen, daß er nicht frei iſt, ſondern der Nothwendigkeit unterworfen, daß er aller Vorſätze und Reflexionen ungeachtet, ſein Thun nicht ändert, und vom Anfang ſeines Lebens bis zum Ende denſelben von ihm ſelbſt mißbilligten Charakter durchführen und gleichſam die übernommene Rolle bis zu Ende ſpielen muß. Ich kann dieſe Betrachtung hier nicht weiter ausführen, da ſie als ethiſch an eine andere Stelle dieſer Schrift gehört. Hier wünſche ich inzwiſchen nur darauf hinzuweiſen, daß die Erſcheinung des an ſich grundloſen Willens doch als ſolche dem Geſetz der Nothwendigkeit, d. i. dem Satz vom Grunde, unterworfen iſt; damit wir an der Nothwendigkeit, mit welcher die Erſcheinungen der Natur erfolgen, keinen Anſtoß nehmen, in ihnen die Manifeſtationen des Willens zu erkennen.

Man hat bisher für Erſcheinungen des Willens nur diejenigen Veränderungen angeſehen, die keinen andern Grund, als ein Motiv, d. h. eine Vorſtellung haben; daher man in der Natur allein dem Menſchen und allenfalls den Thieren einen Willen

beilegte; weil das Erkennen, das Vorſtellen, allerdings, wie ich an einem andern Orte ſchon erwähnt habe, der ächte und ausſchließende Charakter der Thierheit iſt. Allein daß der Wille auch da wirkt, wo keine Erkenntniß ihn leitet, ſehen wir zu allernächſt an dem Inſtinkt und den Kunſttrieben der Thiere *). Daß ſie Vorſtellungen und Erkenntniß haben, kommt hier gar nicht in Betracht, da der Zweck, zu dem ſie gerade ſo hinwirken, als wäre er ein erkanntes Motiv, von ihnen ganz unerkannt bleibt; daher ihr Handeln hier ohne Motiv geſchieht, nicht von der Vorſtellung geleitet iſt und uns zuerſt und am deutlichſten zeigt, wie der Wille auch ohne alle Erkenntniß thätig iſt. Der einjährige Vogel hat keine Vorſtellung von den Eiern, für die er ein Neſt baut; die junge Spinne nicht von dem Raube, zu dem ſie ein Netz wirkt; noch der Ameiſenlöwe von der Ameiſe, der er zum erſten Male eine Grube gräbt; die Larve des Hirſchſchröters beißt das Loch im Holze, wo ſie ihre Verwandelung beſtehen will, noch einmal ſo groß, wenn ſie ein männlicher, als wenn ſie ein weiblicher Käfer werden will, im erſten Fall um Platz für Hörner zu haben, von denen ſie noch keine Vorſtellung hat. In ſolchem Thun dieſer Thiere iſt doch offenbar, wie in ihrem übrigen Thun, der Wille thätig: aber er iſt in blinder Thätigkeit, die zwar von Erkenntniß begleitet, aber nicht von ihr geleitet iſt. Haben wir nun einmal die Einſicht erlangt, daß Vorſtellung als Motiv keine nothwendige und weſentliche Bedingung der Thätigkeit des Willens iſt; ſo werden wir das Wirken des Willens nun auch leichter in Fällen wiedererkennen, wo es weniger augenfällig iſt, und dann z. B. ſo wenig das Haus der Schnecke einem ihr ſelbſt fremden, aber von Erkenntniß geleiteten Willen zuſchreiben, als das Haus, welches wir ſelbſt bauen, durch einen andern Willen als unſern eigenen ins Daſeyn tritt; ſondern wir werden beide Häuſer für Werke des in beiden Erſcheinungen ſich objektivirenden Willens erkennen, der in uns nach Motiven, in der Schnecke aber noch blind, als nach Außen gerichteter Bildungstrieb wirkt. Auch in uns wirkt der ſelbe Wille vielfach blind: in allen den Funktionen unſeres Leibes, welche keine Erkenntniß leitet, in allen ſeinen vitalen und vegetativen Prozeſſen,

*) Von dieſen handelt ſpeciell Kap. 27 des zweiten Bandes.

Verdauung, Blutumlauf, Sekretion, Wachsthum, Reproduktion. Nicht nur die Aktionen des Leibes, sondern er selbst ganz und gar ist, wie oben nachgewiesen, Erscheinung des Willens, objektivirter Wille, konkreter Wille: alles was in ihm vorgeht, muß daher durch Wille vorgehen, obwohl hier dieser Wille nicht von Erkenntniß geleitet ist, nicht nach Motiven sich bestimmt, sondern, blind wirkend, nach Ursachen, die in diesem Fall Reize heißen.

Ich nenne nämlich Ursach, im engsten Sinne des Worts, denjenigen Zustand der Materie, der, indem er einen andern mit Nothwendigkeit herbeiführt, selbst eine ebenso große Veränderung erleidet, wie die ist, welche er verursacht, welches durch die Regel „Wirkung und Gegenwirkung sind sich gleich" ausgedrückt wird. Ferner wächst, bei der eigentlichen Ursach, die Wirkung genau in eben dem Verhältniß wie die Ursach, die Gegenwirkung also wieder auch; so daß, wenn einmal die Wirkungsart bekannt ist, aus dem Grade der Intensität der Ursach der Grad der Wirkung sich messen und berechnen läßt, und so auch umgekehrt. Solche eigentlich sogenannte Ursachen wirken in allen Erscheinungen des Mechanismus, Chemismus u. s. w., kurz, bei allen Veränderungen unorganischer Körper. Ich nenne dagegen Reiz diejenige Ursach, die selbst keine ihrer Wirkung angemessene Gegenwirkung erleidet, und deren Intensität durchaus nicht dem Grade nach parallel geht mit der Intensität der Wirkung, welche daher nicht nach jener gemessen werden kann: vielmehr kann eine kleine Vermehrung des Reizes eine sehr große in der Wirkung veranlassen, oder auch umgekehrt die vorherige Wirkung ganz aufheben u. s. w. Dieser Art ist alle Wirkung auf organische Körper als solche: auf Reize also, nicht auf bloße Ursachen, gehen alle eigentlich organischen und vegetativen Veränderungen im thierischen Leibe vor. Der Reiz aber, wie überhaupt jede Ursach, und ebenso das Motiv, bestimmt nie mehr, als den Eintrittspunkt der Aeußerung jeder Kraft in Zeit und Raum, nicht das innere Wesen der sich äußernden Kraft selbst, welches wir, unserer vorhergegangenen Ableitung gemäß, für Wille erkennen, dem wir daher sowohl die bewußtlosen, als die bewußten Veränderungen des Leibes zuschreiben. Der Reiz hält das Mittel, macht den Uebergang zwischen dem Motiv, welches

Digitized by Google

die durch das Erkennen hindurchgegangene Kauſalität iſt, und der Urſach im engſten Sinn. In den einzelnen Fällen liegt er bald dem Motiv, bald der Urſach näher, iſt indeſſen doch noch immer von beiden zu unterſcheiden: ſo geſchieht z. B. das Steigen der Säfte in den Pflanzen auf Reiz und iſt nicht aus bloßen Urſachen, nach den Geſetzen der Hydraulik, noch der Haarröhrchen, zu erklären: dennoch wird es wohl von dieſen unterſtützt und iſt überhaupt der rein urſächlichen Veränderung ſchon ſehr nahe. Hingegen ſind die Bewegungen des Hedysarum gyrans und der Mimosa pudica, obwohl noch auf bloße Reize erfolgend, dennoch ſchon denen auf Motive ſehr ähnlich und ſcheinen faſt den Uebergang machen zu wollen. Die Verengerung der Pupille bei vermehrtem Lichte geſchieht auf Reiz, aber geht ſchon über in die Bewegung auf Motiv; da ſie geſchieht, weil das zu ſtarke Licht die Retina ſchmerzlich affiziren würde und wir, dies zu vermeiden, die Pupille zuſammenziehen. — Der Anlaß der Erektion iſt ein Motiv, da er eine Vorſtellung iſt; er wirkt jedoch mit der Nothwendigkeit eines Reizes: d. h. ihm kann nicht widerſtanden werden, ſondern man muß ihn entfernen, um ihn unwirkſam zu machen. Ebenſo verhält es ſich mit ekelhaften Gegenſtänden, welche Neigung zum Erbrechen erregen. Als ein wirkliches Mittelglied ganz anderer Art zwiſchen der Bewegung auf Reiz und dem Handeln nach einem erkannten Motiv haben wir ſoeben den Inſtinkt der Thiere betrachtet. Noch als ein anderes Mittelglied dieſer Art könnte man verſucht werden das Athemholen anzuſehen: man hat nämlich geſtritten, ob es zu den willkürlichen oder zu den unwillkürlichen Bewegungen gehöre, d. h. eigentlich ob es auf Motiv, oder Reiz erfolge, danach es ſich vielleicht für ein Mittelding zwiſchen beiden erklären ließe. Marſhall Hall („On the diseases of the nervous system", §. 293 sq.) erklärt es für eine gemiſchte Funktion, da es unter dem Einfluß theils der Cerebral- (willkürlichen) theils der Spinal- (unwillkürlichen) Nerven ſteht. Indeſſen müſſen wir es zuletzt doch den auf Motiv erfolgenden Willensäußerungen beizählen: denn andere Motive, d. h. bloße Vorſtellungen, können den Willen beſtimmen es zu hemmen oder zu beſchleunigen, und es hat, wie jede andere willkürliche Handlung, den Schein, daß man es ganz unterlaſſen könnte und frei erſticken. Dies könnte man auch in der That,

ſobald irgend ein anderes Motiv ſo ſtark den Willen beſtimmte, daß es das dringende Bedürfniß nach Luft überwöge. Nach Einigen ſoll Diogenes wirklich auf dieſe Weiſe ſeinem Leben ein Ende gemacht haben (Diog. Laert. VI, 76). Auch Neger ſollen dies gethan haben (F. B. Oſtander, „Ueber den Selbſtmord" [1813], S. 170—180). Wir hätten daran ein ſtarkes Beiſpiel vom Einfluß abſtrakter Motive, d. h. von der Uebermacht des eigentlich vernünftigen Wollens über das bloß thieriſche. Für das wenigſtens theilweiſe Bedingtſeyn des Athmens durch cerebrale Thätigkeit ſpricht die Thatſache, daß Blauſäure zunächſt dadurch tödtet, daß ſie das Gehirn lähmt und ſo mittelbar das Athmen hemmt: wird aber dieſes künſtlich unterhalten, bis jene Betäubung des Gehirns vorüber iſt, ſo tritt gar kein Tod ein. Zugleich giebt uns hier beiläufig das Athemholen das augenfälligſte Beiſpiel davon, daß Motive mit eben ſo großer Nothwendigkeit, wie Reize und bloße Urſachen im engſten Sinne wirken, und eben nur durch entgegengeſetzte Motive, wie Druck durch Gegendruck, außer Wirkſamkeit geſetzt werden können: denn beim Athmen iſt der Schein des Unterlaſſenkönnens ungleich ſchwächer, als bei anderen auf Motive erfolgenden Bewegungen; weil das Motiv dort ſehr dringend, ſehr nah, ſeine Befriedigung, wegen der Unermüdlichkeit der ſie vollziehenden Muskeln, ſehr leicht, ihr in der Regel nichts entgegenſtehend und das Ganze durch die älteſte Gewohnheit des Individuums unterſtützt iſt. Und doch wirken eigentlich alle Motive mit der ſelben Nothwendigkeit. Die Erkenntniß, daß die Nothwendigkeit den Bewegungen auf Motive mit denen auf Reize gemeinſchaftlich iſt, wird uns die Einſicht erleichtern, daß auch Das, was im organiſchen Leibe auf Reize und völlig geſetzmäßig vor ſich geht, dennoch ſeinem innern Weſen nach Wille iſt, der zwar nie an ſich, aber in allen ſeinen Erſcheinungen dem Satz vom Grund, d. h. der Nothwendigkeit unterworfen iſt *). Wir werden demnach nicht dabei ſtehen bleiben, die Thiere, wie in ihrem Handeln, ſo auch in ihrem ganzen Daſeyn, Korporiſation

*) Dieſe Erkenntniß wird durch meine Preisſchrift über die Freiheit des Willens völlig feſtgeſtellt, woſelbſt (S. 30—44 der „Grundprobleme der Ethik") daher auch das Verhältniß zwiſchen **Urſache, Reiz und Motiv** ſeine ausführliche Erörterung erhalten hat.

und Organisation als Willenserscheinungen zu erkennen; sondern werden diese uns allein gegebene unmittelbare Erkenntniß des Wesens an sich der Dinge auch auf die Pflanzen übertragen, deren sämmtliche Bewegungen auf Reize erfolgen, da die Abwesenheit der Erkenntniß und der durch diese bedingten Bewegung auf Motive allein den wesentlichen Unterschied zwischen Thier und Pflanze ausmacht. Wir werden also was für die Vorstellung als Pflanze, als bloße Vegetation, blind treibende Kraft erscheint, seinem Wesen an sich nach, für Willen ansprechen und für eben Das erkennen, was die Basis unserer eigenen Erscheinung ausmacht, wie sie sich in unserm Thun und auch schon im ganzen Daseyn unseres Leibes selbst ausspricht.

Es bleibt uns nur noch der letzte Schritt zu thun übrig, die Ausdehnung unserer Betrachtungsweise auch auf alle jene Kräfte, welche in der Natur nach allgemeinen, unveränderlichen Gesetzen wirken, denen gemäß die Bewegungen aller der Körper erfolgen, welche, ganz ohne Organe, für den Reiz keine Empfänglichkeit und für das Motiv keine Erkenntniß haben. Wir müssen also den Schlüssel zum Verständniß des Wesens an sich der Dinge, welchen uns die unmittelbare Erkenntniß unseres eigenen Wesens allein geben konnte, auch an diese Erscheinungen der unorganischen Welt legen, die von allen im weitesten Abstande von uns stehen. — Wenn wir sie nun mit forschendem Blicke betrachten, wenn wir den gewaltigen, unaufhaltsamen Drang sehen, mit dem die Gewässer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet sich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnsucht, mit der das Eisen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektricität zur Wiedervereinigung streben, und welche, gerade wie die der menschlichen Wünsche, durch Hindernisse gesteigert wird; wenn wir den Krystall schnell und plötzlich anschießen sehen, mit so viel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erstarrung ergriffene und festgehaltene ganz entschiedene und genau bestimmte Bestrebung nach verschiedenen Richtungen ist; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper, durch den Zustand der Flüssigkeit in Freiheit gesetzt und den Banden der Starrheit entzogen, sich suchen und fliehen, vereinigen und trennen; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Last, deren Streben zur Erdmasse unser Leib hemmt,

auf diesen unabläſſig drückt und drängt, ihre einzige Bestrebung verfolgend; — so wird es uns keine große Anstrengung der Einbildungskraft kosten, selbst aus so großer Entfernung unser eigenes Wesen wiederzuerkennen, jenes Nämliche, das in uns beim Lichte der Erkenntniß seine Zwecke verfolgt, hier aber, in den schwächsten seiner Erscheinungen, nur blind, dumpf, einseitig und unveränderlich strebt, jedoch, weil es überall Eines und das Selbe ist, — so gut wie die erste Morgendämmerung mit den Strahlen des vollen Mittags den Namen des Sonnenlichts theilt, — auch hier wie dort den Namen Wille führen muß, welcher Das bezeichnet, was das Seyn an sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung ist.

Der Abstand jedoch, ja der Schein einer gänzlichen Verschiedenheit zwischen den Erscheinungen der unorganischen Natur und dem Willen, den wir als das Innere unseres eigenen Wesens wahrnehmen, entsteht vorzüglich aus dem Kontrast zwischen der völlig bestimmten Gesetzmäßigkeit in der einen und der scheinbar regellosen Willkür in der andern Art der Erscheinung. Denn im Menschen tritt die Individualität mächtig hervor: ein Jeder hat einen eigenen Charakter: daher hat auch das selbe Motiv nicht auf Alle die gleiche Gewalt, und tausend Nebenumstände, die in der weiten Erkenntnißsphäre des Individuums Raum haben, aber Andern unbekannt bleiben, modificiren seine Wirkung; weshalb sich aus dem Motiv allein die Handlung nicht vorherbestimmen läßt, weil der andere Faktor fehlt, die genaue Kenntniß des individuellen Charakters und der ihn begleitenden Erkenntniß. Hingegen zeigen die Erscheinungen der Naturkräfte hier das andere Extrem: sie wirken nach allgemeinen Gesetzen, ohne Abweichung, ohne Individualität, nach offen darliegenden Umständen, der genauesten Vorherbestimmung unterworfen, und die selbe Naturkraft äußert sich in den Millionen ihrer Erscheinungen genau auf gleiche Weise. Wir müssen, um diesen Punkt aufzuklären, um die Identität des einen und untheilbaren Willens in allen seinen so verschiedenen Erscheinungen, in den schwächsten, wie in den stärksten, nachzuweisen, zuvörderst das Verhältniß betrachten, welches der Wille als Ding an sich zu seiner Erscheinung, d. h. die Welt als Wille zur Welt als Vorstellung hat, wodurch sich uns der beste Weg öffnen

Digitized by Google

wird zu einer tiefer gehenden Erforschung des gesammten in diesem zweiten Buch behandelten Gegenstandes *).

§. 24.

Wir haben von dem großen Kant gelernt, daß Zeit, Raum und Kausalität, ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit und der Möglichkeit aller ihrer Formen nach, in unserm Bewußtseyn vorhanden sind, ganz unabhängig von den Objekten, die in ihnen erscheinen die ihren Inhalt ausmachen, oder mit anderen Worten: daß sie eben sowohl, wenn man vom Subjekt, als wenn man vom Objekt ausgeht, gefunden werden können; daher man sie mit gleichem Recht Anschauungsweisen des Subjekts, oder auch Beschaffenheiten des Objekts, sofern es Objekt (bei Kant: Erscheinung) d. h. Vorstellung ist, nennen kann. Auch kann man jene Formen ansehen als die untheilbare Gränze zwischen Objekt und Subjekt: daher zwar alles Objekt in ihnen erscheinen muß, aber auch das Subjekt, unabhängig vom erscheinenden Objekt, sie vollständig besitzt und übersieht. — Sollten nun aber die in diesen Formen erscheinenden Objekte nicht leere Phantome seyn; sondern eine Bedeutung haben: so müßten sie auf etwas deuten, der Ausdruck von etwas seyn, das nicht wieder wie sie selbst Objekt, Vorstellung, ein nur relativ, nämlich für ein Subjekt, Vorhandenes wäre; sondern welches ohne solche Abhängigkeit von einem ihm als wesentliche Bedingung Gegenüberstehenden und dessen Formen existirte, d. h. eben keine Vorstellung, sondern ein Ding an sich wäre. Demnach ließe sich wenigstens fragen: sind jene Vorstellungen, jene Objekte, noch etwas außerdem und abgesehen davon, daß sie Vorstellungen, Objekte des Subjekts sind? Und was alsdann wären sie in diesem Sinn? Was ist jene ihre andere von der Vorstellung toto genere verschiedene Seite? Was ist das Ding an sich? — Der Wille: ist unsere Antwort gewesen, die ich jedoch für jetzt bei Seite setze.

---

*) Hiezu Kap. 23 des zweiten Bandes, imgleichen, in meiner Schrift „über den Willen in der Natur," das Kapitel „Pflanzenphysiologie" und das für den Kern meiner Metaphysik überaus wichtige Kapitel „Physische Astronomie."

Digitized by Google

Was auch immer das Ding an sich sei, so hat Kant richtig geschlossen, daß Zeit, Raum und Kausalität (die wir späterhin als Gestaltungen des Satzes vom Grunde, und diesen als allgemeinen Ausdruck der Formen der Erscheinung erkannt haben) nicht Bestimmungen desselben seyn, sondern ihm erst zukommen konnten, nachdem und sofern es Vorstellung geworden, d. h. nur seiner Erscheinung angehörten, nicht ihm selbst. Denn da das Subjekt sie aus sich selbst, unabhängig von allem Objekt, vollständig erkennt und konstruirt; so müssen sie dem Vorstellungseyn als solchem anhängen, nicht Dem, was Vorstellung wird. Sie müssen die Form der Vorstellung als solcher, nicht aber Eigenschaften Dessen seyn, was diese Form angenommen hat. Sie müssen schon mit dem bloßen Gegensatz von Subjekt und Objekt (nicht im Begriff, sondern in der That) gegeben seyn, folglich nur die nähere Bestimmung der Form der Erkenntniß überhaupt seyn, deren allgemeinste Bestimmung jener Gegensatz selbst ist. Was nun in der Erscheinung, im Objekt, wiederum durch Zeit, Raum und Kausalität bedingt ist, indem es nur mittelst derselben vorgestellt werden kann, nämlich Vielheit, durch das Neben- und Nacheinander, Wechsel und Dauer, durch das Gesetz der Kausalität, und die nur unter Voraussetzung der Kausalität vorstellbare Materie, endlich alles wieder nur mittelst dieser Vorstellbare, — dieses Alles insgesammt ist Dem, das da erscheint, das in die Form der Vorstellung eingegangen ist, wesentlich nicht eigen, sondern hängt nur dieser Form selbst an. Umgekehrt aber wird Dasjenige in der Erscheinung, was nicht durch Zeit, Raum und Kausalität bedingt, noch auf diese zurückzuführen, noch nach diesen zu erklären ist, gerade Das seyn, worin sich unmittelbar das Erscheinende, das Ding an sich kund giebt. Diesem zufolge wird nun die vollkommenste Erkennbarkeit, d. h. die größte Klarheit, Deutlichkeit und erschöpfende Ergründlichkeit, nothwendig Dem zukommen, was der Erkenntniß als solcher eigen ist, also der Form der Erkenntniß; nicht aber Dem, was, an sich nicht Vorstellung, nicht Objekt, erst durch das Eingehen in diese Formen erkennbar, d. h. Vorstellung, Objekt, geworden ist. Nur Das also, was allein abhängt vom Erkanntwerden, vom Vorstellungseyn überhaupt und als solchem (nicht von Dem, was erkannt wird, und erst zur Vorstellung

Digitized by Google

geworden iſt), was daher Allem, das erkannt wird, ohne Unterſchied zukommt, was eben deswegen ſo gut wenn man vom Subjekt, als wenn man vom Objekt ausgeht, gefunden wird, — Dies allein wird ohne Rückhalt eine genügende, völlig erſchöpfende bis auf den letzten Grund klare Erkenntniß gewähren können. Dieſes aber beſteht in nichts Anderem, als in den uns a priori bewußten Formen aller Erſcheinung, die ſich gemeinſchaftlich als Satz vom Grunde ausſprechen laſſen, deſſen auf die anſchauliche Erkenntniß (mit der wir hier es ausſchließlich zu thun haben) ſich beziehenden Geſtalten Zeit, Raum und Kauſalität ſind. Auf ſie allein gegründet iſt die geſammte reine Mathematik und die reine Naturwiſſenſchaft a priori. Nur in dieſen Wiſſenſchaften daher findet die Erkenntniß keine Dunkelheit, ſtößt nicht auf das Unergründliche (Grundloſe d. i. Wille), auf das nicht weiter Abzuleitende; in welcher Hinſicht auch Kant, wie geſagt, jene Erkenntniſſe vorzugsweiſe, ja ausſchließlich, nebſt der Logik, Wiſſenſchaften nennen wollte. Andererſeits aber zeigen uns dieſe Erkenntniſſe weiter nichts, als bloße Verhältniſſe, Relationen einer Vorſtellung zur andern, Form, ohne allen Inhalt. Jeder Inhalt, den ſie bekommen, jede Erſcheinung, die jene Formen füllt, enthält ſchon etwas nicht mehr vollſtändig ſeinem ganzen Weſen nach Erkennbares, nicht mehr durch ein Anderes ganz und gar zu Erklärendes, alſo etwas Grundloſes, wodurch ſogleich die Erkenntniß an Evidenz verliert und die vollkommene Durchſichtigkeit einbüßt. Dieſes der Ergründung ſich Entziehende aber iſt eben das Ding an ſich, iſt dasjenige, was weſentlich nicht Vorſtellung, nicht Objekt der Erkenntniß iſt; ſondern erſt indem es in jene Form eingieng, erkennbar geworden iſt. Die Form iſt ihm urſprünglich fremd, und es kann nie ganz Eins mit ihr werden, kann nie auf die bloße Form zurückgeführt, und, da dieſe der Satz vom Grund iſt, alſo nicht vollſtändig ergründet werden. Wenn daher auch alle Mathematik uns erſchöpfende Erkenntniß giebt von Dem, was an den Erſcheinungen Größe, Lage, Zahl, kurz, räumliches und zeitliches Verhältniß iſt, wenn alle Aetiologie uns die geſetzmäßigen Bedingungen, unter denen die Erſcheinungen, mit allen ihren Beſtimmungen, in Zeit und Raum eintreten, vollſtändig angiebt, bei dem Allen aber doch nicht mehr lehrt, als jedesmal warum eine jede beſtimmte Erſcheinung gerade

jetzt hier und gerade hier jetzt sich zeigen muß; so dringen wir mit deren Hülfe doch nimmermehr in das innere Wesen der Dinge, so bleibt dennoch immer Etwas, daran sich keine Erklärung wagen darf, sondern das sie immer voraussetzt, nämlich die Kräfte der Natur, die bestimmte Wirkungsart der Dinge, die Qualität, der Charakter jeder Erscheinung, das Grundlose, was nicht von der Form der Erscheinung, dem Satz vom Grunde, abhängt, dem diese Form an sich fremd ist, das aber in sie eingegangen ist, und nun nach ihrem Gesetz hervortritt, welches Gesetz aber eben auch nur das Hervortreten bestimmt, nicht Das, was hervortritt, nur das Wie, nicht das Was der Erscheinung, nur die Form, nicht den Inhalt. — Mechanik, Physik, Chemie lehren die Regeln und Gesetze, nach denen die Kräfte der Undurchdringlichkeit, Schwere, Starrheit, Flüssigkeit, Kohäsion, Elasticität, Wärme, Licht, Wahlverwandschaften, Magnetismus, Elektricität u. s. w. wirken, d. h. das Gesetz, die Regel, welche diese Kräfte in Hinsicht auf ihren jedesmaligen Eintritt in Zeit und Raum beobachten: die Kräfte selbst aber bleiben dabei, wie man sich auch geberden mag, qualitates occultae. Denn es ist eben das Ding an sich, welches, indem es erscheint, jene Phänomene darstellt, von ihnen selbst gänzlich verschieden, zwar in seiner Erscheinung dem Satz vom Grund, als der Form der Vorstellung, völlig unterworfen, selbst aber nie auf diese Form zurückzuführen, und daher nicht ätiologisch bis auf das Letzte zu erklären, nicht jemals vollständig zu ergründen; zwar völlig begreiflich, sofern es jene Form angenommen hat, d. h. sofern es Erscheinung ist; seinem innern Wesen nach aber durch jene Begreiflichkeit nicht im Mindesten erklärt. Daher, je mehr Nothwendigkeit eine Erkenntniß mit sich führt, je mehr in ihr von Dem ist, was sich gar nicht anders denken und vorstellen läßt — wie z. B. die räumlichen Verhältnisse —, je klärer und genügender sie daher ist; desto weniger rein objektiven Gehalt hat sie, oder desto weniger eigentliche Realität ist in ihr gegeben: und umgekehrt, je Mehreres in ihr als rein zufällig aufgefaßt werden muß, je Mehreres sich uns als bloß empirisch gegeben aufdringt; desto mehr eigentlich Objektives und wahrhaft Reales ist in solcher Erkenntniß; aber auch zugleich desto mehr Unerklärliches, d. h. aus Anderm nicht weiter Ableitbares.

Freilich hat zu allen Zeiten eine ihr Ziel verkennende Aetiologie dahin geſtrebt, alles organiſche Leben auf Chemismus, oder Elektricität, allen Chemismus, d. i. Qualität, wieder auf Mechanismus (Wirkung durch die Geſtalt der Atome), dieſen aber wieder theils auf den Gegenſtand der Phoronomie, d. i. Zeit und Raum zur Möglichkeit der Bewegung vereint, theils auf den der bloßen Geometrie, d. i. Lage im Raum, zurückzuführen (ungefähr ſo, wie man, mit Recht, die Abnahme einer Wirkung nach dem Quadrat der Entfernung und die Theorie des Hebels rein geometriſch conſtruirt): die Geometrie läßt ſich endlich in Arithmetik auflöſen, welche die, wegen Einheit der Dimenſion, faßlichſte, überſehbarſte, bis aufs Letzte ergründliche Geſtaltung des Satzes vom Grunde iſt. Belege zu der hier allgemein bezeichneten Methode ſind: des Demokritos Atome, des Carteſius Wirbel, die mechaniſche Phyſik des Leſage, welcher, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, ſowohl die chemiſchen Affinitäten, als auch die Gravitation mechaniſch, durch Stoß und Druck zu erklären ſuchte wie des Näheren zu erſehen aus dem „Lucrèce Neutonien"; auch Reils Form und Miſchung als Urſache des thieriſchen Lebens tendirt dahin: ganz dieſer Art iſt endlich der eben jetzt, in der Mitte des 19. Jahrhunderts wieder aufgewärmte, aus Unwiſſenheit ſich original dünkende, rohe Materialismus, welcher zunächſt, unter ſtupider Ableugnung der Lebenskraft, die Erſcheinungen des Lebens aus phyſikaliſchen und chemiſchen Kräften erklären, dieſe aber wieder aus dem mechaniſchen Wirken der Materie, Lage, Geſtalt und Bewegung erträumter Atome entſtehen laſſen und ſo alle Kräfte der Natur auf Stoß und Gegenſtoß zurückführen möchte, als welche ſein „Ding an ſich" ſind. Demgemäß ſoll dann ſogar das Licht das mechaniſche Vibriren, oder gar Unduliren, eines imaginären und zu dieſem Zweck poſtulirten Aethers ſeyn, welcher, wenn angelangt, auf der Retina trommelt, wo dann z. B. 483 Billionen Trommelſchläge in der Sekunde Roth, und 727 Billionen Violett geben u. ſ. f.: die Farbeblinden wären dann wohl Solche, welche die Trommelſchläge nicht zählen können: nicht wahr? Dergleichen kraſſe, mechaniſche, demokritiſche, plumpe und wahrhaft knollige Theorien ſind ganz der Leute würdig, die, funfzig Jahre nach dem Erſcheinen der Goetheſchen Farbenlehre, noch an Neutons homogene Lichter glauben und ſich nicht

ſchämen es zu ſagen. Sie werden erfahren, daß was man dem Kinde (dem Demokrit) nachſieht, dem Manne nicht verziehen wird. Sie könnten ſogar einſt ſchmählich enden: aber dann ſchleicht Jeder davon, und thut als wäre er nicht dabei geweſen. Wir werden auf dieſe falſche Zurückführung urſprünglicher Naturkräfte auf einander bald nochmals zu reden kommen: hier nur ſoviel. Geſetzt dieſes gienge ſo an, ſo wäre freilich Alles erklärt und ergründet, ja zuletzt auf ein Rechnungsexempel zurückgeführt, welches dann das Allerheiligſte im Tempel der Weisheit wäre, zu welchem der Satz vom Grunde am Ende glücklich geleitet hätte. Aber aller Inhalt der Erſcheinung wäre verſchwunden, und bloße Form übrig geblieben: Das, was da erſcheint, wäre zurückgeführt auf Das, wie es erſcheint, und dieſes wie wäre das auch a priori Erkennbare, daher ganz abhängig vom Subjekt, daher allein für daſſelbe, daher endlich bloßes Phantom, Vorſtellung und Form der Vorſtellung durch und durch: nach keinem Ding an ſich könnte gefragt werden. — Es wäre demnach, geſetzt dies gienge ſo an, dann wirklich die ganze Welt aus dem Subjekt abgeleitet und in der That Das geleiſtet, was Fichte durch ſeine Windbeuteleien zu leiſten ſcheinen wollte. — Nun aber geht es nicht ſo an: Phantaſien, Sophiſtikationen, Luftſchlöſſer hat man in jener Art zu Stande gebracht, keine Wiſſenſchaft. Es iſt gelungen, und gab, ſo oft es gelang, einen wahren Fortſchritt, die vielen und mannigfaltigen Erſcheinungen in der Natur auf einzelne urſprüngliche Kräfte zurückzuführen: man hat mehrere, Anfangs für verſchieden gehaltene Kräfte und Qualitäten eine aus der andern abgeleitet (z. B. den Magnetismus aus der Elektricität) und ſo ihre Zahl vermindert: die Aetiologie wird am Ziele ſeyn, wenn ſie alle urſprünglichen Kräfte der Natur als ſolche erkannt und aufgeſtellt, und ihre Wirkungsarten, d. h. die Regel, nach der, am Leitfaden der Kauſalität, ihre Erſcheinungen in Zeit und Raum eintreten und ſich unter einander ihre Stelle beſtimmen, feſtgeſetzt haben wird: aber ſtets werden Urkräfte übrig bleiben, ſtets wird, als unauflösliches Reſiduum, ein Inhalt der Erſcheinung bleiben, der nicht auf ihre Form zurückzuführen, alſo nicht nach dem Satz vom Grunde aus etwas Anderem zu erklären iſt. — Denn in jedem Ding in der Natur iſt etwas, davon kein Grund je angegeben werden kann,

keine Erklärung möglich, keine Urſache weiter zu ſuchen iſt: es iſt die ſpecifiſche Art ſeines Wirkens, d. h. eben die Art ſeines Daſeyns, ſein Weſen. Zwar von jeder einzelnen Wirkung des Dinges iſt eine Urſach nachzuweiſen, aus welcher folgt, daß es gerade jetzt, gerade hier wirken mußte: aber davon daß es überhaupt und gerade ſo wirkt, nie. Hat es keine anderen Eigenſchaften, iſt es ein Sonnenſtäubchen, ſo zeigt es wenigſtens als Schwere und Undurchdringlichkeit jenes unergründliche Etwas: dieſes aber, ſage ich, iſt ihm, was dem Menſchen ſein Wille iſt, und iſt, ſo wie dieſer, ſeinem innern Weſen nach, der Erklärung nicht unterworfen, ja, iſt an ſich mit dieſem identiſch. Wohl läßt ſich für jede Aeußerung des Willens, für jeden einzelnen Akt deſſelben zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, ein Motiv nachweiſen, auf welches er, unter Vorausſetzung des Charakters des Menſchen, nothwendig erfolgen mußte. Aber daß er dieſen Charakter hat, daß er überhaupt will, daß von mehreren Motiven gerade dieſes und kein anderes, ja, daß irgend eines ſeinen Willen bewegt, davon iſt kein Grund je anzugeben. Was dem Menſchen ſein unergründlicher, bei aller Erklärung ſeiner Thaten aus Motiven vorausgeſetzter Charakter iſt; eben das iſt jedem unorganiſchen Körper ſeine weſentliche Qualität, die Art ſeines Wirkens, deren Aeußerungen hervorgerufen werden durch Einwirkung von Außen, während hingegen ſie ſelbſt durch nichts außer ihr beſtimmt, alſo auch nicht erklärlich iſt: ihre einzelnen Erſcheinungen, durch welche allein ſie ſichtbar wird, ſind dem Satz vom Grund unterworfen: ſie ſelbſt iſt grundlos. Schon die Scholaſtiker hatten Dies im Weſentlichen richtig erkannt und als forma substantialis bezeichnet. (Worüber Suarez, Disput. metaph., disp. XV, sect. 1.)

Es iſt ein ebenſo großer, wie gewöhnlicher Irrthum, daß die häufigſten, allgemeinſten und einfachſten Erſcheinungen es wären, die wir am beſten verſtänden; da ſie doch vielmehr nur diejenigen ſind, an deren Anblick und unſere Unwiſſenheit darüber wir uns am meiſten gewöhnt haben. Es iſt uns ebenſo unerklärlich, daß ein Stein zur Erde fällt, als daß ein Thier ſich bewegt. Man hat, wie oben erwähnt, vermeint, daß man, von den allgemeinſten Naturkräften (z. B. Gravitation, Kohäſion, Undurchdringlichkeit) ausgehend, aus ihnen die ſeltener und nur unter kom-

binirten Umſtänden wirkenden (z. B. chemiſche Qualität, Elektricität, Magnetismus) erklären, zuletzt aus dieſen wieder den Organismus und das Leben der Thiere, ja des Menſchen Erkennen und Wollen verſtehen würde. Man fügte ſich ſtillſchweigend darin, von lauter qualitates occultae auszugehen, deren Aufhellung ganz aufgegeben wurde, da man über ihnen zu bauen, nicht ſie zu unterwühlen vorhatte. Dergleichen kann, wie geſagt, nicht gelingen. Aber abgeſehen davon, ſo ſtände ſolches Gebäude immer in der Luft. Was helfen Erklärungen, die zuletzt auf ein eben ſo Unbekanntes, als das erſte Problem war, zurückführen? Verſteht man aber am Ende vom innern Weſen jener allgemeinen Naturkräfte mehr, als vom innern Weſen eines Thieres? Iſt nicht eines ſo unerforſcht, wie das andere? Unergründlich, weil es gründlos, weil es der Inhalt, das Was der Erſcheinung iſt, das nie auf ihre Form, auf das Wie, auf den Satz vom Grunde, zurückgeführt werden kann. Wir aber, die wir hier nicht Aetiologie, ſondern Philoſophie, d. i. nicht relative, ſondern unbedingte Erkenntniß vom Weſen der Welt beabſichtigen, ſchlagen den entgegengeſetzten Weg ein und gehen von Dem, was uns unmittelbar, was uns am vollſtändigſten bekannt und ganz und gar vertraut iſt, was uns am nächſten liegt, aus, um Das zu verſtehen, was uns nur entfernt, einſeitig und mittelbar bekannt iſt: und aus der mächtigſten, bedeutendeſten, deutlichſten Erſcheinung wollen wir die unvollkommenere, ſchwächere verſtehen lernen. Mir iſt von allen Dingen, meinen eigenen Leib ausgenommen, nur eine Seite bekannt, die der Vorſtellung: ihr inneres Weſen bleibt mir verſchloſſen und ein tiefes Geheimniß, auch wenn ich alle Urſachen kenne, auf die ihre Veränderungen erfolgen. Nur aus der Vergleichung mit Dem, was in mir vorgeht, wenn, indem ein Motiv mich bewegt, mein Leib eine Aktion ausübt, was das innere Weſen meiner eigenen durch äußere Gründe beſtimmten Veränderungen iſt, kann ich Einſicht erhalten in die Art und Weiſe, wie jene lebloſen Körper ſich auf Urſachen verändern, und ſo verſtehen, was ihr inneres Weſen ſei, von deſſen Erſcheinen mir die Kenntniß der Urſache die bloße Regel des Eintritts in Zeit und Raum angiebt und weiter nichts. Dies kann ich darum, weil mein Leib das einzige Objekt iſt, von dem ich nicht bloß die eine Seite, die der Vorſtellung, kenne, ſondern

auch die zweite, welche Wille heißt. Statt also zu glauben, ich würde meine eigene Organisation, dann mein Erkennen und Wollen und meine Bewegung auf Motive, besser verstehen, wenn ich sie nur zurückführen könnte auf Bewegung aus Ursachen, durch Elektricität, durch Chemismus, durch Mechanismus; muß ich, sofern ich Philosophie, nicht Aetiologie suche, umgekehrt auch die einfachsten und gemeinsten Bewegungen des unorganischen Körpers, die ich auf Ursachen erfolgen sehe, zuvörderst ihrem innern Wesen nach verstehen lernen aus meiner eigenen Bewegung auf Motive, und die unergründlichen Kräfte, welche sich in allen Körpern der Natur äußern, für der Art nach als identisch mit Dem erkennen, was in mir der Wille ist, und für nur dem Grade nach davon verschieden. Dies heißt: die in der Abhandlung über den Satz vom Grund aufgestellte vierte Klasse der Vorstellungen muß mir der Schlüssel werden zur Erkenntniß des innern Wesens der ersten Klasse, und aus dem Gesetz der Motivation muß ich das Gesetz der Kausalität, seiner innern Bedeutung nach, verstehen lernen.

Spinoza sagt (epist. 62), daß der durch einen Stoß in die Luft fliegende Stein, wenn er Bewußtseyn hätte, meinen würde, aus seinem eigenen Willen zu fliegen. Ich setze nur noch hinzu, daß der Stein Recht hätte. Der Stoß ist für ihn, was für mich das Motiv, und was bei ihm als Kohäsion, Schwere, Beharrlichkeit im angenommenen Zustande erscheint, ist, dem innern Wesen nach, das Selbe, was ich in mir als Willen erkenne, und was, wenn auch bei ihm die Erkenntniß hinzuträte, auch er als Willen erkennen würde. Spinoza, an jener Stelle, hatte sein Augenmerk auf die Nothwendigkeit, mit welcher der Stein fliegt, gerichtet und will sie, mit Recht, übertragen auf die Nothwendigkeit des einzelnen Willensaktes einer Person. Ich hingegen betrachte das innere Wesen, welches aller realen Nothwendigkeit (d. i. Wirkung aus Ursache), als ihre Voraussetzung, erst Bedeutung und Gültigkeit ertheilt, beim Menschen Charakter, beim Stein Qualität heißt, in beiden aber das Selbe ist, da wo es unmittelbar erkannt wird, Wille genannt, und welches im Stein den schwächsten, im Menschen den stärksten Grad der Sichtbarkeit, Objektität, hat. — Dieses im Streben aller Dinge mit unserm Wollen Identische hat sogar der heilige Augustinus, mit

richtigem Gefühl, erkannt, und ich kann mich nicht entbrechen, seinen naiven Ausdruck der Sache herzusetzen: Si pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum ejusdem est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc si esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item, si arbores essemus, nihil quidem sentientes motu amare possemus: verumtamen id quasi appetere videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosae. Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur: ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur quocunque fertur (de civ. Dei, XI, 28).

Noch verdient bemerkt zu werden, daß schon Euler einsah, das Wesen der Gravitation müsse zuletzt auf eine den Körpern eigenthümliche „Neigung und Begierde" (also Willen) zurückgeführt werden (im 68. Briefe an die Prinzessin). Sogar macht gerade Dies ihn dem Begriffe der Gravitation, wie er bei Newton dasteht, abhold, und er ist geneigt, eine Modifikation desselben, gemäß der frühern Kartesianischen Theorie zu versuchen, also die Gravitation aus dem Stoße eines Aethers auf die Körper abzuleiten, als welches „vernünftiger und den Leuten, die helle und begreifliche Grundsätze lieben", angemessener wäre. Die Attraktion will er als qualitas occulta aus der Physik verbannt sehen. Dies ist eben nur der todten Naturansicht, welche, als Korrelat der immateriellen Seele, zu Eulers Zeit herrschte, gemäß: allein es ist beachtenswerth in Hinsicht auf die von mir aufgestellte Grundwahrheit, welche nämlich schon damals dieser feine Kopf aus der Ferne durchschimmern sehend, bei Zeiten umzukehren sich beeilte und nun, in seiner Angst, alle damaligen Grundansichten gefährdet zu sehen, sogar beim alten, bereits abgethanen Absurden Schutz suchte.

§. 25.

Wir wissen, daß die Vielheit überhaupt nothwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar ist, welche

Digitized by Google

wir in dieſer Hinſicht das principium individuationis nennen. Zeit und Raum aber haben wir als Geſtaltungen des Satzes vom Grunde erkannt, in welchem Satz alle unſere Erkenntniß a priori ausgedrückt iſt, die aber, wie oben auseinandergeſetzt, eben als ſolche, nur der Erkennbarkeit der Dinge, nicht ihnen ſelbſt zukommt, d. h. nur unſere Erkenntnißform, nicht Eigenſchaft des Dinges an ſich iſt, welches als ſolches frei iſt von aller Form der Erkenntniß, auch von der allgemeinſten, der des Objektſeyns für das Subjekt, d. h. etwas von der Vorſtellung ganz und gar Verſchiedenes iſt. Iſt nun dieſes Ding an ſich, wie ich hinlänglich nachgewieſen und einleuchtend gemacht zu haben glaube, der Wille; ſo liegt er, als ſolcher und geſondert von ſeiner Erſcheinung betrachtet, außer der Zeit und dem Raum, und kennt demnach keine Vielheit, iſt folglich einer; doch, wie ſchon geſagt, nicht wie ein Individuum, noch wie ein Begriff Eins iſt; ſondern wie etwas, dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit, das principium individuationis, fremd iſt. Die Vielheit der Dinge in Raum und Zeit, welche ſämmtlich ſeine Objektität ſind, trifft daher ihn nicht und er bleibt, ihrer ungeachtet, untheilbar. Nicht iſt etwan ein kleinerer Theil von ihm im Stein, ein größerer im Menſchen: da das Verhältniß von Theil und Ganzem ausſchließlich dem Raume angehört und keinen Sinn mehr hat, ſobald man von dieſer Anſchauungsform abgegangen iſt; ſondern auch das Mehr und Minder trifft nur die Erſcheinung, d. i. die Sichtbarkeit, die Objektivation: von dieſer iſt ein höherer Grad in der Pflanze, als im Stein; im Thier ein höherer, als in der Pflanze: ja, ſein Hervortreten in die Sichtbarkeit, ſeine Objektivation, hat ſo unendliche Abſtufungen, wie zwiſchen der ſchwächſten Dämmerung und dem hellſten Sonnenlicht, dem ſtärkſten Ton und dem leiſeſten Nachklange ſind. Wir werden weiter unten auf die Betrachtung dieſer Grade der Sichtbarkeit, die zu ſeiner Objektivation, zum Abbilde ſeines Weſens gehören, zurückkommen. Noch weniger aber, als die Abſtufungen ſeiner Objektivation ihn ſelbſt unmittelbar treffen, trifft ihn die Vielheit der Erſcheinungen auf dieſen verſchiedenen Stufen, d. i. die Menge der Individuen jeder Form, oder der einzelnen Aeußerungen jeder Kraft; da dieſe Vielheit unmittelbar durch Zeit und Raum bedingt iſt, in die er ſelbſt nie eingeht.

Google

Er offenbart sich ebenso ganz und ebenso sehr in einer Eiche, wie in Millionen: ihre Zahl, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinsicht auf ihn, sondern nur in Hinsicht auf die Vielheit der in Raum und Zeit erkennenden und selbst darin vervielfachten und zerstreuten Individuen, deren Vielheit aber selbst wieder auch nur seine Erscheinung, nicht ihn angeht. Daher könnte man auch behaupten, daß wenn, per impossibile, ein einziges Wesen, und wäre es das geringste, gänzlich vernichtet würde, mit ihm die ganze Welt untergehen müßte. Im Gefühl hievon sagt der große Mystiker Angelus Silesius:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben:
Werd' ich zunicht; er muß von Noth den Geist aufgeben."

Man hat auf mancherlei Weise versucht, die unermeßliche Größe des Weltgebäudes der Fassungskraft eines Jeden näher zu bringen, und dann Anlaß zu erbaulichen Betrachtungen daher genommen, wie etwan über die relative Kleinheit der Erde und gar des Menschen; dann wieder im Gegensatz hievon, über die Größe des Geistes in diesem so kleinen Menschen, der jene Weltgröße herausbringen, begreifen, ja messen kann, u. dgl. m. Alles gut! Inzwischen ist mir, bei Betrachtung der Unermeßlichkeit der Welt, das Wichtigste Dieses, daß das Wesen an sich, dessen Erscheinung die Welt ist, — was immer es auch seyn möchte, — doch nicht sein wahres Selbst solchergestalt im gränzenlosen Raum auseinandergezogen und zertheilt haben kann, sondern diese unendliche Ausdehnung ganz allein seiner Erscheinung angehört, es selbst hingegen in jeglichem Dinge der Natur, in jedem Lebenden, ganz und ungetheilt gegenwärtig ist; daher eben man nichts verliert, wenn man bei irgend einem Einzelnen stehen bleibt, und auch die wahre Weisheit nicht dadurch zu erlangen ist, daß man die gränzenlose Welt ausmißt, oder, was noch zweckmäßiger wäre, den endlosen Raum persönlich durchflöge; sondern vielmehr dadurch, daß man irgend ein Einzelnes ganz erforscht, indem man das wahre und eigentliche Wesen desselben vollkommen erkennen und verstehen zu lernen sucht.

Demgemäß wird Folgendes, was sich hier jedem Schüler des Platon schon von selbst aufgedrungen hat, im nächsten Buch der Gegenstand einer ausführlichen Betrachtung seyn, nämlich daß

Digitized by Google

jene verſchiedenen Stufen der Objektivation des Willens, welche, in zahlloſen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Muſterbilder dieſer, oder als die ewigen Formen der Dinge daſtehen, nicht ſelbſt in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend; ſondern feſt ſtehend, keinem Wechſel unterworfen, immer ſeiend, nie geworden; während jene entſtehen und vergehen, immer werden und nie ſind; daß, ſage ich, dieſe Stufen der Objektivation des Willens nichts Anderes als Platons Ideen ſind. Ich erwähne es hier vorläufig, um fortan das Wort Idee in dieſem Sinne gebrauchen zu können, welches alſo bei mir immer in ſeiner ächten und urſprünglichen, von Platon ihm ertheilten Bedeutung zu verſtehen iſt und dabei durchaus nicht zu denken an jene abſtrakten Produktionen der ſcholaſtiſch dogmatiſirenden Vernunft, zu deren Bezeichnung Kant jenes von Platon ſchon in Beſitz genommene und höchſt zweckmäßig gebrauchte Wort, ebenſo unpaſſend, wie unrechtmäßig gemißbraucht hat. Ich verſtehe alſo unter Idee jede beſtimmte und feſte Stufe der Objektivation des Willens, ſofern er Ding an ſich und daher der Vielheit fremd iſt, welche Stufen zu den einzelnen Dingen ſich allerdings verhalten, wie ihre ewigen Formen, oder ihre Muſterbilder. Den kürzeſten und bündigſten Ausdruck jenes berühmten Platoniſchen Dogmas giebt uns Diogenes Laertius (III, 12): ὁ Πλατων φησι, εν τῃ φυσει τας ιδεας ἑσταναι, καθαπερ παραδειγματα· τα δ'αλλα ταυταις εοικεναι, τουτων ὁμοιωματα καθεστωτα. (Plato ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia, ad istarum similitudinem consistentia.) Von jenem Kantiſchen Mißbrauch nehme ich weiter keine Notiz: das Nöthige darüber ſteht im Anhang.

§. 26.

Als die niedrigſte Stufe der Objektivation des Willens ſtellen ſich die allgemeinſten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erſcheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, theils ſich unter einander in die überhaupt vorhandene Materie getheilt haben, ſo daß einige über dieſe, andere über jene, eben dadurch ſpecifiſch verſchiedene Materie herrſchen, wie Starrheit, Flüſſigkeit, Elaſticität, Elektricität, Magnetismus,

chemiſche Eigenſchaften und Qualitäten jeder Art. Sie ſind an ſich unmittelbare Erſcheinungen des Willens, ſo gut wie das Thun des Menſchen, ſind als ſolche grundlos, wie der Charakter des Menſchen, nur ihre einzelnen Erſcheinungen ſind dem Satz vom Grund unterworfen, wie die Handlungen des Menſchen, ſie ſelbſt hingegen können niemals weder Wirkung noch Urſache heißen, ſondern ſind die vorhergegangenen und vorausgeſetzten Bedingungen aller Urſachen und Wirkungen, durch welche ihr eigenes Weſen ſich entfaltet und offenbart. Es iſt deshalb unverſtändig, nach einer Urſache der Schwere, der Elektricität zu fragen: dies ſind urſprüngliche Kräfte, deren Aeußerungen zwar nach Urſach und Wirkung vor ſich gehen, ſo daß jede einzelne Erſcheinung derſelben eine Urſache hat, die ſelbſt wieder eben eine ſolche einzelne Erſcheinung iſt und die Beſtimmung giebt, daß hier jene Kraft ſich äußern, in Zeit und Raum hervortreten mußte; keineswegs aber iſt die Kraft ſelbſt Wirkung einer Urſache, noch auch Urſache einer Wirkung. — Daher iſt es auch falſch zu ſagen: „die Schwere iſt Urſache, daß der Stein fällt"; vielmehr iſt die Nähe der Erde hier die Urſache, indem dieſe den Stein zieht. Nehmt die Erde weg, und der Stein wird nicht fallen, obgleich die Schwere geblieben iſt. Die Kraft ſelbſt liegt ganz außerhalb der Kette der Urſachen und Wirkungen, welche die Zeit vorausſetzt, indem ſie nur in Bezug auf dieſe Bedeutung hat: jene aber liegt auch außerhalb der Zeit. Die einzelne Veränderung hat immer wieder eine ebenſo einzelne Veränderung, nicht aber die Kraft, zur Urſache, deren Aeußerung ſie iſt. Denn Das eben, was einer Urſache, ſo unzählige Male ſie eintreten mag, immer die Wirkſamkeit verleiht, iſt eine Naturkraft, iſt als ſolche grundlos, d. h. liegt ganz außerhalb der Kette der Urſachen und überhaupt des Gebietes des Satzes vom Grunde, und wird philoſophiſch erkannt als unmittelbare Objektität des Willens, der das An-ſich der geſammten Natur iſt; in der Aetiologie, hier Phyſik, aber nachgewieſen, als urſprüngliche Kraft, d. i. qualitas occulta.

Auf den obern Stufen der Objektität des Willens ſehen wir die Individualität bedeutend hervortreten, beſonders beim Menſchen, als die große Verſchiedenheit individueller Charaktere, d. h. als vollſtändige Perſönlichkeit, ſchon äußerlich ausgedrückt durch

ſtark gezeichnete individuelle Phyſiognomie, welche die geſammte Korporiſation mitbegreift. Dieſe Individualität hat bei weitem in ſolchem Grade kein Thier; ſondern nur die obern Thiere haben einen Anſtrich davon, über den jedoch der Gattungscharakter noch ganz und gar vorherrſcht, eben deshalb auch nur wenig Individualphyſiognomie. Je weiter abwärts, deſto mehr verliert ſich jede Spur von Individualcharakter in den allgemeinen der Species, deren Phyſiognomie auch allein übrig bleibt. Man kennt den pſychologiſchen Charakter der Gattung, und weiß daraus genau, was vom Individuo zu erwarten ſteht; da hingegen in der Menſchenſpecies jedes Individuum für ſich ſtudirt und ergründet ſeyn will, was, um mit einiger Sicherheit ſein Verfahren zum voraus zu beſtimmen, wegen der erſt mit der Vernunft eingetretenen Möglichkeit der Verſtellung, von der größten Schwierigkeit iſt. Wahrſcheinlich hängt es mit dieſem Unterſchiede der Menſchengattung von allen anderen zuſammen, daß die Furchen und Windungen des Gehirns, welche bei den Vögeln noch ganz fehlen und bei den Nagethieren noch ſehr ſchwach ſind, ſelbſt bei den obern Thieren weit ſymmetriſcher an beiden Seiten und konſtanter bei jedem Individuo die ſelben ſind, als beim Menſchen *). Ferner iſt es als ein Phänomen jenes den Menſchen von allen Thieren unterſcheidenden eigentlichen Individualcharakters anzuſehen, daß bei den Thieren der Geſchlechtstrieb ſeine Befriedigung ohne merkliche Auswahl ſucht, während dieſe Auswahl beim Menſchen, und zwar auf eine von aller Reflexion unabhängige, inſtinktmäßige Weiſe, ſo hoch getrieben wird, daß ſie bis zur gewaltigen Leidenſchaft ſteigt. Während nun alſo jeder Menſch als eine beſonders beſtimmte und charakteriſirte Erſcheinung des Willens, ſogar gewiſſermaaßen als eine eigene Idee anzuſehen iſt, bei den Thieren aber dieſer Individualcharakter im Ganzen fehlt, indem nur noch die Species eine eigenthümliche Bedeutung hat, und ſeine Spur immer mehr verſchwindet, je weiter ſie vom Menſchen abſtehen, die Pflanzen endlich gar keine andere Eigenthümlichkeiten des Individuums mehr haben, als ſolche, die ſich aus äußern gün-

*) Wenzel, De structura cerebri hominis et brutorum 1812, Kap. 3. — Cuvier, Leçons d'anat. comp. leçon 9, art. 4 u. 5. — Vicq d'Azyr, Hist. de l'acad. d. sc. de Paris 1783, S. 470 u. 483.

ſtigen oder ungünſtigen Einflüſſen des Bodens und Klimas und anderen Zufälligkeiten vollkommen erklären laſſen; ſo verſchwindet endlich im unorganiſchen Reiche der Natur gänzlich alle Individualität. Bloß der Kryſtall iſt noch gewiſſermaaßen als Individuum anzuſehen: er iſt eine Einheit des Strebens nach beſtimmten Richtungen, von der Erſtarrung ergriffen, die deſſen Spur bleibend macht: er iſt zugleich ein Aggregat aus ſeiner Kerngeſtalt, durch eine Idee zur Einheit verbunden, ganz ſo wie der Baum ein Aggregat iſt aus der einzelnen treibenden Faſer, die ſich in jeder Rippe des Blattes, jedem Blatt, jedem Aſt darſtellt, wiederholt und gewiſſermaaßen jedes von dieſen als ein eigenes Gewächs anſehen läßt, das ſich paraſitiſch vom größern nährt, ſo daß der Baum, ähnlich dem Kryſtall, ein ſyſtematiſches Aggregat von kleinen Pflanzen iſt, wiewohl erſt das Ganze die vollendete Darſtellung einer untheilbaren Idee, d. i. dieſer beſtimmten Stufe der Objektivation des Willens iſt. Die Individuen derſelben Gattung von Kryſtallen können aber keinen andern Unterſchied haben, als den äußere Zufälligkeiten herbeiführen: man kann ſogar jede Gattung nach Belieben zu großen, oder kleinen Kryſtallen anſchießen machen. Das Individuum aber als ſolches, d. h. mit Spuren eines individuellen Charakters, findet ſich durchaus nicht mehr in der unorganiſchen Natur. Alle ihre Erſcheinungen ſind Aeußerungen allgemeiner Naturkräfte, d. h. ſolcher Stufen der Objektivation des Willens, welche ſich durchaus nicht (wie in der organiſchen Natur) durch die Vermittelung der Verſchiedenheit der Individualitäten, die das Ganze der Idee theilweiſe ausſprechen, objektiviren; ſondern ſich allein in der Species und dieſe in jeder einzelnen Erſcheinung ganz und ohne alle Abweichung darſtellen. Da Zeit, Raum, Vielheit und Bedingtſeyn durch Urſache nicht dem Willen, noch der Idee (der Stufe der Objektivation des Willens), ſondern nur den einzelnen Erſcheinungen dieſer angehören; ſo muß in allen Millionen Erſcheinungen einer ſolchen Naturkraft, z. B. der Schwere, oder der Elektricität, ſie als ſolche ſich ganz genau auf gleiche Weiſe darſtellen, und bloß die äußern Umſtände können die Erſcheinung modificiren. Dieſe Einheit ihres Weſens in allen ihren Erſcheinungen, dieſe unwandelbare Konſtanz des Eintritts derſelben, ſobald, am Leitfaden der Kauſalität, die Bedingungen dazu vorhanden ſind, heißt ein Naturgeſetz.

Iſt ein ſolches durch Erfahrung einmal bekannt, ſo läßt ſich die Erſcheinung der Naturkraft, deren Charakter in ihm ausgeſprochen und niedergelegt iſt, genau vorherbeſtimmen und berechnen. Dieſe Geſetzmäßigkeit der Erſcheinungen der untern Stufen der Objektivation des Willens iſt es aber eben, die ihnen ein ſo verſchiedenes Anſehen giebt von den Erſcheinungen des ſelben Willens auf den höheren, d. i. deutlicheren Stufen ſeiner Objektivation, in Thieren, Menſchen und deren Thun, wo das ſtärkere oder ſchwächere Hervortreten des individuellen Charakters und das Bewegtwerden durch Motive, welche, weil in der Erkenntniß liegend, dem Zuſchauer oft verborgen bleiben, das Identiſche des innern Weſens beider Arten von Erſcheinungen bisher gänzlich hat verkennen laſſen.

Die Unfehlbarkeit der Naturgeſetze hat, wenn man von der Erkenntniß des Einzelnen, nicht von der der Idee ausgeht, etwas Ueberraſchendes, ja, bisweilen faſt Schaudererregendes. Man könnte ſich wundern, daß die Natur ihre Geſetze auch nicht ein einziges Mal vergißt: daß z. B. wenn es einmal einem Naturgeſetz gemäß iſt, daß beim Zuſammentreffen gewiſſer Stoffe, unter beſtimmten Bedingungen, eine chemiſche Verbindung, Gasentwickelung, Verbrennung Statt habe; nun auch, wenn die Bedingungen zuſammentreffen, ſei es durch unſere Veranſtaltung, oder ganz und gar durch Zufall (wo die Pünktlichkeit durch das Unerwartete deſto überraſchender iſt), heute ſo gut wie vor tauſend Jahren, ſofort und ohne Aufſchub die beſtimmte Erſcheinung eintritt. Am lebhafteſten empfinden wir dieſes Wunderbare bei ſeltenen, nur unter ſehr kombinirten Umſtänden erfolgenden, unter dieſen aber uns vorherverkündeten Erſcheinungen: ſo z. B. daß, wenn gewiſſe Metalle, unter einander und mit einer geſäuerten Feuchtigkeit abwechſelnd, ſich berühren, Silberblättchen, zwiſchen die Extremitäten dieſer Verkettung gebracht, plötzlich in grüne Flammen aufgehen müſſen: oder daß unter gewiſſen Bedingungen der harte Diamant ſich in Kohlenſäure verwandelt. Es iſt die geiſtermäßige Allgegenwart der Naturkräfte, die uns alsdann überraſcht, und was uns bei den alltäglichen Erſcheinungen nicht mehr einfällt, bemerken wir hier, nämlich wie zwiſchen Urſach und Wirkung der Zuſammenhang eigentlich ſo geheimnißvoll iſt, wie der, welchen man dichtet zwiſchen einer Zauberformel und

dem Geiſt, der durch ſie herbeigerufen nothwendig erſcheint. Hingegen, wenn wir in die philoſophiſche Erkenntniß eingedrungen ſind, daß eine Naturkraft eine beſtimmte Stufe der Objektivation des Willens iſt, d. h. Desjenigen, was auch wir als unſer innerſtes Weſen erkennen, und daß dieſer Wille an ſich ſelbſt und unterſchieden von ſeiner Erſcheinung und deren Formen, außer der Zeit und dem Raume liegt, und daher die durch dieſe bedingte Vielheit nicht ihm, noch unmittelbar der Stufe ſeiner Objektivation, d. i. der Idee, ſondern erſt den Erſcheinungen dieſer zukommt, das Geſetz der Kauſalität aber nur in Beziehung auf Zeit und Raum Bedeutung hat, indem es nämlich in dieſen den vervielfachten Erſcheinungen der verſchiedenen Ideen, in welchen der Wille ſich manifeſtirt, ihre Stelle beſtimmt, die Ordnung regelnd, in der ſie eintreten müſſen; — wenn uns, ſage ich, in dieſer Erkenntniß der innere Sinn der großen Lehre Kants aufgegangen iſt, daß Raum, Zeit und Kauſalität nicht dem Dinge an ſich, ſondern nur der Erſcheinung zukommen, nur Formen unſerer Erkenntniß, nicht Beſchaffenheiten des Dinges an ſich ſind; dann werden wir einſehen, daß jenes Erſtaunen über die Geſetzmäßigkeit und Pünktlichkeit des Wirkens einer Naturkraft, über die vollkommene Gleichheit aller ihrer Millionen Erſcheinungen, über die Unfehlbarkeit des Eintritts derſelben, in der That dem Erſtaunen eines Kindes, oder eines Wilden zu vergleichen iſt, der zum erſten Mal durch ein Glas mit vielen Facetten etwan eine Blume betrachtend, ſich wundert über die vollkommene Gleichheit der unzähligen Blumen, die er ſieht, und einzeln die Blätter einer jeder derſelben zählt.

Jede allgemeine urſprüngliche Naturkraft iſt alſo in ihrem innern Weſen nichts Anderes, als die Objektivation des Willens auf einer niedrigen Stufe: wir nennen eine jede ſolche Stufe eine ewige Idee, in Platons Sinn. Das Naturgeſetz aber iſt die Beziehung der Idee auf die Form ihrer Erſcheinung. Dieſe Form iſt Zeit, Raum und Kauſalität, welche nothwendigen und unzertrennlichen Zuſammenhang und Beziehung auf einander haben. Durch Zeit und Raum vervielfältigt ſich die Idee in unzählige Erſcheinungen: die Ordnung aber, nach welcher dieſe in jene Formen der Mannigfaltigkeit eintreten, iſt feſt beſtimmt durch das Geſetz der Kauſalität: dieſes iſt gleichſam die Norm der Gränz-

punkte jener Erſcheinungen verſchiedener Ideen, nach welcher Raum, Zeit und Materie an ſie vertheilt ſind. Dieſe Norm bezieht ſich daher nothwendig auf die Identität der geſammten vorhandenen Materie, welche das gemeinſame Subſtrat aller jener verſchiedenen Erſcheinungen iſt. Wären dieſe nicht alle an jene gemeinſame Materie gewieſen, in deren Beſitz ſie ſich zu theilen haben; ſo bedürfte es nicht eines ſolchen Geſetzes, ihre Anſprüche zu beſtimmen: ſie könnten alle zugleich und neben einander den unendlichen Raum, eine unendliche Zeit hindurch, füllen. Nur alſo weil alle jene Erſcheinungen der ewigen Ideen an eine und die ſelbe Materie gewieſen ſind, mußte eine Regel ihres Ein- und Austritts ſeyn: ſonſt würde keine der andern Platz machen. Dieſergeſtalt iſt das Geſetz der Kauſalität weſentlich verbunden mit dem der Beharrlichkeit der Subſtanz: beide erhalten bloß von einander wechſelſeitig Bedeutung: ebenſo aber auch wieder verhalten ſich zu ihnen Raum und Zeit. Denn die bloße Möglichkeit entgegengeſetzter Beſtimmungen an der ſelben Materie iſt die Zeit: die bloße Möglichkeit des Beharrens der ſelben Materie unter allen entgegengeſetzten Beſtimmungen iſt der Raum. Darum erklärten wir im vorigen Buche die Materie als die Vereinigung von Zeit und Raum; welche Vereinigung ſich zeigt als Wechſel der Accidenzien beim Beharren der Subſtanz, wovon die allgemeine Möglichkeit eben die Kauſalität, oder das Werden iſt. Wir ſagten daher auch, die Materie ſei durch und durch Kauſalität. Wir erklärten den Verſtand als das ſubjektive Korrelat der Kauſalität, und ſagten, die Materie (alſo die geſammte Welt als Vorſtellung) ſei nur für den Verſtand da, er ſei ihre Bedingung, ihr Träger, als ihr nothwendiges Korrelat. Dieſes alles hier nur zur beiläufigen Erinnerung an Das, was im erſten Buche ausgeführt iſt. Die Beachtung der innern Uebereinſtimmung beider Bücher wird zu ihrem völligen Verſtändniß erfordert: da, was in der wirklichen Welt unzertrennlich vereint iſt, als ihre zwei Seiten, Wille und Vorſtellung, durch dieſe zwei Bücher aus einander geriſſen worden, um jedes iſolirt deſto deutlicher zu erkennen.

Es möchte vielleicht nicht überflüſſig ſeyn, durch ein Beiſpiel noch deutlicher zu machen, wie das Geſetz der Kauſalität nur in Beziehung auf Zeit und Raum und die, in der Vereinigung beider

beſtehende, Materie Bedeutung hat; indem es die Gränzen beſtimmt, welchen gemäß die Erſcheinungen der Naturkräfte ſich in den Beſitz jener theilen, während die urſprünglichen Naturkräfte ſelbſt, als unmittelbare Objektivationen des Willens, der als Ding an ſich dem Satz vom Grunde nicht unterworfen iſt, außerhalb jener Formen liegen, innerhalb welcher allein jede ätiologiſche Erklärung Gültigkeit und Bedeutung hat und eben deshalb nie zum innern Weſen der Natur führen kann. — Denken wir uns, zu dieſem Zweck, etwan eine nach Geſetzen der Mechanik konſtruirte Maſchine. Eiſerne Gewichte geben durch ihre Schwere den Anfang der Bewegung; kupferne Räder widerſtehen durch ihre Starrheit, ſtoßen und heben einander und die Hebel vermöge ihrer Undurchdringlichkeit u. ſ. f. Hier ſind Schwere, Starrheit, Undurchdringlichkeit urſprüngliche, unerklärte Kräfte: bloß die Bedingungen unter denen, und die Art und Weiſe, wie ſie ſich äußern, hervortreten, beſtimmte Materie, Zeit und Ort beherrſchen, giebt die Mechanik an. Es kann jetzt etwan ein ſtarker Magnet auf das Eiſen der Gewichte wirken, die Schwere überwältigen: die Bewegung der Maſchine ſtockt und die Materie iſt ſofort der Schauplatz einer ganz andern Naturkraft, von der die ätiologiſche Erklärung ebenfalls nichts weiter, als die Bedingungen ihres Eintritts angiebt, des Magnetismus. Oder aber es werden nunmehr die kupfernen Scheiben jener Maſchine auf Zinkplatten gelegt, geſäuerte Feuchtigkeit dazwiſchen geleitet: ſogleich iſt die ſelbe Materie der Maſchine einer andern urſprünglichen Kraft, dem Galvanismus anheimgefallen, der nun nach ſeinen Geſetzen ſie beherrſcht, durch ſeine Erſcheinungen an ihr ſich offenbart, von welchen die Aetiologie auch nicht mehr, als die Umſtände, unter denen, und die Geſetze, nach welchen ſie ſich zeigen, angeben kann. Jetzt laſſen wir die Temperatur wachſen, reinen Sauerſtoff hinzutreten: die ganze Maſchine verbrennt: d. h. abermals hat eine gänzlich verſchiedene Naturkraft, der Chemismus, zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, unweigerlichen Anſpruch an jene Materie, und offenbart ſich an ihr als Idee, als beſtimmte Stufe der Objektivation des Willens. — Der dadurch entſtandene Metallkalk verbinde ſich nun mit einer Säure: ein Salz entſteht, Kryſtalle ſchießen an: ſie ſind die Erſcheinung einer andern Idee, die ſelbſt wieder ganz unergründlich iſt, während der Eintritt ihrer

Erſcheinung von jenen Bedingungen abhing, welche die Aetiologie anzugeben weiß. Die Kryſtalle verwittern, vermiſchen ſich mit anderen Stoffen, eine Vegetation erhebt ſich aus ihnen: eine neue Willenserſcheinung: — und ſo ließe ſich ins Unendliche die nämliche beharrende Materie verfolgen, und zuſehen, wie bald dieſe, bald jene Naturkraft ein Recht auf ſie gewinnt und es unausbleiblich ergreift, um hervorzutreten und ihr Weſen zu offenbaren. Die Beſtimmung dieſes Rechts, den Punkt in der Zeit und dem Raume, wo es gültig wird, giebt das Geſetz der Kauſalität an; aber auch nur bis dahin geht die auf daſſelbe gegründete Erklärung. Die Kraft ſelbſt iſt Erſcheinung des Willens und als ſolche nicht den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde unterworfen, d. h. grundlos. Sie liegt außer aller Zeit, iſt allgegenwärtig und ſcheint gleichſam beſtändig auf den Eintritt der Umſtände zu harren, unter denen ſie hervortreten und ſich einer beſtimmten Materie, mit Verdrängung der bis dahin dieſe beherrſchenden Kräfte, bemächtigen kann. Alle Zeit iſt nur für ihre Erſcheinung da, ihr ſelbſt ohne Bedeutung: Jahrtauſende ſchlummern die chemiſchen Kräfte in einer Materie, bis die Berührung der Reagenzien ſie frei macht: dann erſcheinen ſie: aber die Zeit iſt nur für dieſe Erſcheinung, nicht für die Kräfte ſelbſt da. Jahrtauſende ſchlummert der Galvanismus im Kupfer und Zink, und ſie liegen ruhig neben dem Silber, welches, ſobald alle drei, unter den erforderten Bedingungen ſich berühren, in Flammen aufgehen muß. Selbſt im organiſchen Reiche ſehen wir ein trockenes Saamenkorn, dreitauſend Jahre lang die ſchlummernde Kraft bewahren, welche, beim endlichen Eintritt der günſtigen Umſtände, als Pflanze emporſteigt *).

*) Am 16. Sept. 1840 zeigte, im litterariſchen und wiſſenſchaftlichen Inſtitut der Londoner City, Herr Pettigrew, bei einer Vorleſung über Aegyptiſche Alterthümer, Weizenkörner vor, die Sir G. Wilkinſon in einem Grabe bei Theben gefunden hatte, woſelbſt ſolche dreißig Jahrhunderte gelegen haben müſſen. Sie wurden in einer hermetiſch verſiegelten Vaſe gefunden. Zwölf Körner hatte er geſäet und daraus eine Pflanze erhalten, welche fünf Fuß hoch gewachſen und deren Saamen jetzt vollkommen reif war. Aus den Times, v. 21. Sept. 1840. — Desgleichen producirte in der mediciniſch-botaniſchen Geſellſchaft zu London, im Jahr 1830, Herr Haulton eine knollige Wurzel, welche ſich in der Hand einer Aegyptiſchen Mumie gefunden

Ist uns nun durch diese Betrachtung der Unterschied deutlich geworden zwischen der Naturkraft und allen ihren Erscheinungen; haben wir eingesehen, daß jene der Wille selbst auf dieser bestimmten Stufe seiner Objektivation ist; den Erscheinungen allein aber, durch Zeit und Raum, Vielheit zukommt, und das Gesetz der Kausalität nichts Anderes, als die Bestimmung der Stelle in Jenen für die einzelnen Erscheinungen ist; dann werden wir auch die vollkommene Wahrheit und den tiefen Sinn der Lehre des Mallebranche von den gelegentlichen Ursachen, causes occasionelles, erkennen. Es ist sehr der Mühe werth, diese seine Lehre, wie er sie in den Recherches de la vérité, zumal im dritten Kapitel des zweiten Theils des sechsten Buchs und in den hinten angehängten éclaircissements zu diesem Kapitel, vorträgt, mit meiner gegenwärtigen Darstellung zu vergleichen und die vollkommenste Uebereinstimmung beider Lehren, bei so großer Verschiedenheit des Gedankenganges, wahrzunehmen. Ja, ich muß es bewundern, wie Mallebranche, gänzlich befangen in den positiven Dogmen, welche ihm sein Zeitalter unwiderstehlich aufzwang, dennoch, in solchen Banden, unter solcher Last, so glücklich, so richtig die Wahrheit traf und sie mit eben jenen Dogmen, wenigstens mit der Sprache derselben, zu vereinigen wußte.

Denn die Gewalt der Wahrheit ist unglaublich groß und von unsäglicher Ausdauer. Wir finden ihre häufigen Spuren wieder in allen, selbst den bizarrsten, ja absurdesten Dogmen ver-

---

hatte, der sie aus einer religiösen Rücksicht mochte beigegeben seyn, und die mithin wenigstens 2000 Jahre alt war. Er hatte sie in einen Blumentopf gepflanzt, wo sie sogleich gewachsen war und grünte. Dieses wird aus dem Medical Journal von 1830 angeführt im Journal of the Royal Institution of Great-Britain, Oktober 1830, S. 196. — „Im Garten des Herrn Grimstone, vom Herbarium, Highgate, in London, steht jetzt eine Erbsenpflanze in voller Frucht, welche hervorgegangen ist aus einer Erbse, die Herr Pettigrew und die Beamten des Brittischen Museums einer Vase entnommen haben, welche sich in einem Aegyptischen Sarkophage vorgefunden hatte, woselbst sie 2844 Jahre gelegen haben muß." — Aus den Times v. 16. August 1844. — Ja, die in Kalkstein gefundenen, lebendigen Kröten führen zu der Annahme, daß selbst das thierische Leben einer solchen Suspension auf Jahrtausende fähig ist, wenn diese durch den Winterschlaf eingeleitet und durch besondere Umstände erhalten wird.

ſchiedener Zeiten und Länder, zwar oft in ſonderbarer Geſellſchaft, in wunderlicher Vermiſchung, aber doch zu erkennen. Sie gleicht ſodann einer Pflanze, welche unter einem Haufen großer Steine keimt, aber dennoch zum Lichte heranklimmt, ſich durcharbeitend, mit vielen Umwegen und Krümmungen, verunſtaltet, verblaßt, verkümmert; — aber dennoch zum Lichte.

Allerdings hat Mallebranche Recht: jede natürliche Urſache iſt nur Gelegenheitsurſache, giebt nur Gelegenheit, Anlaß zur Erſcheinung jenes einen und untheilbaren Willens, der das An-ſich aller Dinge iſt und deſſen ſtufenweiſe Objektivirung dieſe ganze ſichtbare Welt. Nur das Hervortreten, das Sichtbarwerden an dieſem Ort, zu dieſer Zeit, wird durch die Urſache herbeigeführt und iſt inſofern von ihr abhängig, nicht aber das Ganze der Erſcheinung, nicht ihr inneres Weſen: dieſes iſt der Wille ſelbſt, auf den der Satz vom Grunde keine Anwendung findet, der mithin grundlos iſt. Kein Ding in der Welt hat eine Urſache ſeiner Exiſtenz ſchlechthin und überhaupt; ſondern nur eine Urſache, aus der es gerade hier und gerade jetzt da iſt. Warum ein Stein jetzt Schwere, jetzt Starrheit, jetzt Elektricität, jetzt chemiſche Eigenſchaften zeigt, das hängt von Urſachen, von äußern Einwirkungen ab und iſt aus dieſen zu erklären: jene Eigenſchaften ſelbſt aber, alſo ſein ganzes Weſen, welches aus ihnen beſteht, und folglich ſich auf alle jene angegebenen Weiſen äußert, daß er alſo überhaupt ein ſolcher iſt, wie er iſt, daß er überhaupt exiſtirt, das hat keinen Grund, ſondern iſt die Sichtbarwerdung des grundloſen Willens. Alſo alle Urſache iſt Gelegenheitsurſache. So haben wir es gefunden in der erkenntnißloſen Natur: gerade ſo aber iſt es auch da, wo nicht mehr Urſachen und Reize, ſondern Motive es ſind, die den Eintrittspunkt der Erſcheinungen beſtimmen, alſo im Handeln der Thiere und Menſchen. Denn hier wie dort iſt es ein und derſelbe Wille, welcher erſcheint, in den Graden ſeiner Manifeſtation höchſt verſchieden, in den Erſcheinungen dieſer vervielfacht und in Hinſicht auf dieſe dem Satz vom Grunde unterworfen, an ſich frei von dem allen. Die Motive beſtimmen nicht den Charakter des Menſchen, ſondern nur die Erſcheinung dieſes Charakters, alſo die Thaten; die äußere Geſtalt ſeines Lebenslaufs, nicht deſſen innere Bedeutung und Gehalt: dieſe gehen hervor aus dem Charakter, der die unmittel-

Google

bare Erscheinung des Willens, also grundlos ist. Warum der Eine boshaft, der Andere gut ist, hängt nicht von Motiven und äußerer Einwirkung, etwan von Lehren und Predigten ab, und ist schlechthin in diesem Sinne unerklärlich. Aber ob ein Böser seine Bosheit zeigt in kleinlichen Ungerechtigkeiten, feigen Ränken, niedrigen Schurkereien, die er im engen Kreise seiner Umgebungen ausübt, oder ob er als ein Eroberer Völker unterdrückt, eine Welt in Jammer stürzt, das Blut von Millionen vergießt: dies ist die äußere Form seiner Erscheinung, das Unwesentliche derselben, und hängt ab von den Umständen, in die ihn das Schicksal setzte, von den Umgebungen, von den äußern Einflüssen, von den Motiven; aber nie ist seine Entscheidung auf diese Motive aus ihnen erklärlich: sie geht hervor aus dem Willen, dessen Erscheinung dieser Mensch ist. Davon im vierten Buch. Die Art und Weise, wie der Charakter seine Eigenschaften entfaltet, ist ganz der zu vergleichen, wie jeder Körper der erkenntnißlosen Natur die seinigen zeigt. Das Wasser bleibt Wasser, mit seinen ihm inwohnenden Eigenschaften; ob es aber als stiller See seine Ufer spiegelt, oder ob es schäumend über Felsen stürzt, oder, künstlich veranlaßt, als langer Strahl in die Höhe spritzt: das hängt von den äußern Ursachen ab: Eines ist ihm so natürlich wie das Andere; aber je nachdem die Umstände sind, wird es das Eine oder Andere zeigen, zu Allem gleich sehr bereit, in jedem Fall jedoch seinem Charakter getreu und immer nur diesen offenbarend. So wird sich auch jeder menschliche Charakter unter allen Umständen offenbaren: aber die Erscheinungen, die daraus hervorgehen, werden seyn, je nachdem die Umstände waren.

§. 27.

Wenn es nun aus allen vorhergehenden Betrachtungen über die Kräfte der Natur und die Erscheinungen derselben uns deutlich geworden ist, wie weit die Erklärung aus Ursachen gehen kann und wo sie aufhören muß, wenn sie nicht in das thörichte Bestreben verfallen will, den Inhalt aller Erscheinungen auf ihre bloße Form zurückzuführen, wo denn am Ende nichts als Form übrig bliebe; so werden wir nunmehr auch im Allgemeinen bestimmen können, was von aller Aetiologie zu fordern ist. Sie

Digitized by Google

hat zu allen Erſcheinungen in der Natur die Urſachen aufzuſuchen, d. h. die Umſtände, unter denen ſie allezeit eintreten: dann aber hat ſie die unter mannigfaltigen Umſtänden vielgeſtalteten Erſcheinungen zurückzuführen auf Das, was in aller Erſcheinung wirkt und bei der Urſach vorausgeſetzt wird, auf urſprüngliche Kräfte der Natur, richtig unterſcheidend ob eine Verſchiedenheit der Erſcheinung von einer Verſchiedenheit der Kraft, oder nur von Verſchiedenheit der Umſtände, unter denen die Kraft ſich äußert, herrührt, und gleich ſehr ſich hütend, für Erſcheinung verſchiedener Kräfte zu halten, was Aeußerung einer und derſelben Kraft, bloß unter verſchiedenen Umſtänden, iſt, als umgekehrt, für Aeußerungen Einer Kraft zu halten, was urſprünglich verſchiedenen Kräften angehört. Hiezu gehört nun unmittelbar Urtheilskraft; daher ſo wenige Menſchen fähig ſind, in der Phyſik die Einſicht, alle aber die Erfahrung zu erweitern. Trägheit und Unwiſſenheit machen geneigt, ſich zu früh auf urſprüngliche Kräfte zu berufen: dies zeigt ſich mit einer der Ironie gleichenden Uebertreibung in den Entitäten und Quidditäten der Scholaſtiker. Ich wünſche nichts weniger, als die Wiedereinführung derſelben begünſtigt zu haben. Man darf, ſtatt eine phyſikaliſche Erklärung zu geben, ſich ſo wenig auf die Objektivation des Willens berufen, als auf die Schöpferkraft Gottes. Denn die Phyſik verlangt Urſachen: der Wille aber iſt nie Urſache: ſein Verhältniß zur Erſcheinung iſt durchaus nicht nach dem Satz vom Grunde; ſondern was an ſich Wille iſt, iſt andererſeits als Vorſtellung da, d. h. iſt Erſcheinung: als ſolche befolgt es die Geſetze, welche die Form der Erſcheinung ausmachen: da muß z. B. jede Bewegung, obwohl ſie allemal Willenserſcheinung iſt, dennoch eine Urſache haben, aus der ſie in Beziehung auf beſtimmte Zeit und Ort, d. h. nicht im Allgemeinen, ihrem innern Weſen nach, ſondern als *einzelne* Erſcheinung zu erklären iſt. Dieſe Urſache iſt eine mechaniſche beim Stein, iſt ein Motiv bei der Bewegung des Menſchen: aber fehlen kann ſie nie. Hingegen das Allgemeine, das gemeinſame Weſen aller Erſcheinungen einer beſtimmten Art, Das, ohne deſſen Vorausſetzung die Erklärung aus der Urſache weder Sinn noch Bedeutung hätte, das iſt die allgemeine Naturkraft, die in der Phyſik als qualitas occulta ſtehen bleiben muß, eben weil hier die ätiologiſche Er-

klärung zu Ende ist und die metaphysische anfängt. Die Kette der Ursachen und Wirkungen wird aber nie durch eine ursprüngliche Kraft, auf die man sich zu berufen hätte, abgebrochen, läuft nicht etwan auf diese, als auf ihr erstes Glied zurück; sondern das nächste Glied der Kette, so gut als das entfernteste, setzt schon die ursprüngliche Kraft voraus, und könnte sonst nichts erklären. Eine Reihe von Ursachen und Wirkungen kann die Erscheinung der verschiedenartigsten Kräfte seyn, deren successiver Eintritt in die Sichtbarkeit durch sie geleitet wird, wie ich es oben am Beispiel einer metallenen Maschine erläutert habe: aber die Verschiedenheit dieser ursprünglichen, nicht aus einander abzuleitenden Kräfte unterbricht keineswegs die Einheit jener Kette von Ursachen und den Zusammenhang zwischen allen ihren Gliedern. Die Aetiologie der Natur und die Philosophie der Natur thun einander nie Abbruch; sondern gehen neben einander, den selben Gegenstand aus verschiedenem Gesichtspunkte betrachtend. Die Aetiologie giebt Rechenschaft von den Ursachen, welche die einzelne zu erklärende Erscheinung nothwendig herbeiführten, und zeigt, als die Grundlage aller ihrer Erklärungen, die allgemeinen Kräfte auf, welche in allen diesen Ursachen und Wirkungen thätig sind, bestimmt diese Kräfte genau, ihre Zahl, ihre Unterschiede, und dann alle Wirkungen, in denen jede Kraft, nach Maaßgabe der Verschiedenheit der Umstände, verschieden hervortritt, immer ihrem eigenthümlichen Charakter gemäß, den sie nach einer unfehlbaren Regel entfaltet, welche ein Naturgesetz heißt. Sobald die Physik dies Alles in jeder Hinsicht vollständig geleistet haben wird, hat sie ihre Vollendung erreicht: dann ist keine Kraft in der unorganischen Natur mehr unbekannt und keine Wirkung mehr da, welche nicht als Erscheinung einer jener Kräfte, unter bestimmten Umständen, gemäß einem Naturgesetze, nachgewiesen wäre. Dennoch bleibt ein Naturgesetz bloß die der Natur abgemerkte Regel, nach der sie, unter bestimmten Umständen, sobald diese eintreten, jedes Mal verfährt: daher kann man allerdings das Naturgesetz definiren als eine allgemein ausgesprochene Thatsache, un fait généralisé; wonach denn eine vollständige Darlegung aller Naturgesetze doch nur ein komplétes Thatsachenregister wäre. — Die Betrachtung der gesammten Natur wird sodann durch die Morphologie vollendet, welche alle bleibenden

Geſtalten der organiſchen Natur aufzählt, vergleicht und ordnet: über die Urſache des Eintritts der einzelnen Weſen hat ſie wenig zu ſagen, da ſolche bei allen die Zeugung iſt, deren Theorie für ſich geht, und in ſeltenen Fällen die generatio aequivoca. Zu dieſer letztern gehört aber, ſtreng genommen, auch die Art, wie alle niedrigen Stufen der Objektität des Willens, alſo die phyſiſchen und chemiſchen Erſcheinungen, im Einzelnen hervortreten, und die Angabe der Bedingungen zu dieſem Hervortreten iſt eben jene Aufgabe der Aetiologie. Die Philoſophie hingegen betrachtet überall, alſo auch in der Natur, nur das Allgemeine: die urſprünglichen Kräfte ſelbſt ſind hier ihr Gegenſtand, und ſie erkennt in ihnen die verſchiedenen Stufen der Objektivation des Willens, der das innere Weſen, das An-ſich dieſer Welt iſt, welche ſie, wenn ſie von jenem abſieht, für die bloße Vorſtellung des Subjekts erklärt. — Wenn nun aber die Aetiologie, ſtatt der Philoſophie vorzuarbeiten und ihren Lehren Anwendung durch Belege zu liefern, vielmehr meint, es ſei ihr Ziel, alle urſprünglichen Kräfte wegzuleugnen, bis etwan auf eine, die allgemeinſte, z. B. Undurchdringlichkeit, welche ſie von Grund aus zu verſtehen ſich einbildet und demnach auf ſie alle anderen gewaltſam zurückzuführen ſucht; ſo entzieht ſie ſich ihre eigene Grundlage, und kann nur Irrthum ſtatt Wahrheit geben. Der Gehalt der Natur wird jetzt durch die Form verdrängt, den einwirkenden Umſtänden wird Alles, dem innern Weſen der Dinge nichts zugeſchrieben. Gelänge es wirklich auf dem Wege, ſo würde, wie ſchon geſagt, zuletzt ein Rechnungsexempel das Räthſel der Welt löſen. Dieſen Weg aber geht man, wenn, wie ſchon erwähnt, alle phyſiologiſche Wirkung auf Form und Miſchung, alſo etwan auf Elektricität, dieſe wieder auf Chemismus, dieſer aber auf Mechanismus zurückgeführt werden ſoll. Letzteres war z. B. der Fehler des Carteſius und aller Atomiſtiker, welche die Bewegung der Weltkörper auf den Stoß eines Fluidums, und die Qualitäten auf den Zuſammenhang und die Geſtalt der Atome zurückführten und dahin arbeiteten, alle Erſcheinungen der Natur für bloße Phänomene der Undurchdringlichkeit und Kohäſion zu erklären. Obgleich man davon zurückgekommen iſt, ſo thun doch auch daſſelbe in unſern Tagen die elektriſchen, chemiſchen und mechaniſchen Phyſiologen, welche hartnäckig das ganze Leben und

alle Funktionen des Organismus aus der „Form und Mischung“ seiner Bestandtheile erklären wollen. Daß das Ziel der physiologischen Erklärung die Zurückführung des organischen Lebens auf die allgemeinen Kräfte, welche die Physik betrachtet, sei, findet man noch ausgesprochen in Meckels Archiv für Physiologie, 1820, Bd. 5, S. 185. — Auch Lamarck, in seiner Philosophie zoologique, Bd. 2, Kap. 3, erklärt das Leben für eine bloße Wirkung der Wärme und Elektricität: le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie (S. 16). Danach wären eigentlich Wärme und Elektricität das Ding an sich und die Thier- und Pflanzenwelt dessen Erscheinung. Das Absurde dieser Meinung tritt S. 306 ff. jenes Werkes grell hervor. Es ist allbekannt, daß in neuester Zeit alle jene so oft explodirten Ansichten mit erneuerter Dreistigkeit wieder aufgetreten sind. Ihnen liegt, wenn man es genau betrachtet, zuletzt die Voraussetzung zum Grunde, daß der Organismus nur ein Aggregat von Erscheinungen physischer, chemischer und mechanischer Kräfte sei, die hier, zufällig zusammengekommen, den Organismus zu Stande brächten, als ein Naturspiel ohne weitere Bedeutung. Der Organismus eines Thieres, oder des Menschen, wäre demnach, philosophisch betrachtet, nicht Darstellung einer eigenen Idee, d. h. nicht selbst unmittelbar Objektität des Willens, auf einer bestimmten höhern Stufe; sondern in ihm erschienen nur jene Ideen, welche in der Elektricität, im Chemismus, im Mechanismus den Willen objektiviren: der Organismus wäre daher aus dem Zusammentreffen dieser Kräfte so zufällig zusammengeblasen, wie die Gestalten von Menschen und Thieren aus Wolken oder Stalaktiten, daher an sich weiter nicht interessant. — Wir werden indessen sogleich sehen, inwiefern dennoch jene Anwendung physischer und chemischer Erklärungsarten auf den Organismus innerhalb gewisser Gränzen gestattet und brauchbar seyn möchte; indem ich darlegen werde, daß die Lebenskraft die Kräfte der unorganischen Natur allerdings benutzt und gebraucht, jedoch keineswegs aus ihnen besteht; so wenig wie der Schmid aus Hammer und Ambos. Daher wird nie auch nur das so höchst einfache Pflanzenleben aus ihnen, etwan aus der Haarröhrchenkraft und der Endosmose, erklärt werden können, geschweige das thierische Leben.

Folgende Betrachtung bahnt uns den Weg zu jener ziemlich schwierigen Erörterung.

Es ist zwar, allem Gesagten zufolge, eine Verirrung der Naturwissenschaft, wenn sie die höheren Stufen der Objektität des Willens zurückführen will auf niedere; da das Verkennen und Leugnen ursprünglicher und für sich bestehender Naturkräfte eben so fehlerhaft ist, wie die grundlose Annahme eigenthümlicher Kräfte, wo bloß eine besondere Erscheinungsart schon bekannter Statt findet. Mit Recht sagt daher Kant, es sei ungereimt, auf einen Newton des Grashalms zu hoffen, d. h. auf Denjenigen, der den Grashalm zurückführte auf Erscheinungen physischer und chemischer Kräfte, deren zufälliges Konkrement, also ein bloßes Naturspiel, er mithin wäre, in welchem keine eigenthümliche Idee erschiene, d. h. der Wille sich nicht auf einer höhern und besondern Stufe unmittelbar offenbarte; sondern eben nur so, wie in den Erscheinungen der unorganischen Natur, und zufällig in dieser Form. Die Scholastiker, welche Dergleichen keineswegs verstattet hätten, würden ganz recht gesagt haben, es wäre ein gänzliches Wegleugnen der forma substantialis und ein Herabwürdigen derselben zur forma accidentalis. Denn des Aristoteles forma substantialis bezeichnet genau Das, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. — Andererseits nun aber ist nicht zu übersehen, daß in allen Ideen, d. h. in allen Kräften der unorganischen und allen Gestalten der organischen Natur, einer und derselbe Wille es ist, der sich offenbart, d. h. in die Form der Vorstellung, in die Objektität, eingeht. Seine Einheit muß sich daher auch durch eine innere Verwandtschaft zwischen allen seinen Erscheinungen zu erkennen geben. Diese nun offenbart sich auf den höheren Stufen seiner Objektität, wo die ganze Erscheinung deutlicher ist, also im Pflanzen- und Thierreich, durch die allgemein durchgreifende Analogie aller Formen, den Grundtypus, der in allen Erscheinungen sich wiederfindet: dieser ist deshalb das leitende Princip der vortrefflichen, in diesem Jahrhundert von den Franzosen ausgegangenen, zoologischen Systeme geworden und wird am vollständigsten in der vergleichenden Anatomie nachgewiesen, als l'unité de plan, l'uniformité de l'élément anatomique. Ihn aufzufinden ist auch ein Hauptgeschäft, oder doch gewiß die löblichste Bestrebung

der Naturphilosophen der Schellingischen Schule gewesen, welche sogar darin manches Verdienst haben; wenn gleich in vielen Fällen ihre Jagd nach Analogien in der Natur zur bloßen Witzelei ausartet. Mit Recht aber haben sie jene allgemeine Verwandtschaft und Familienähnlichkeit auch in den Ideen der unorganischen Natur nachgewiesen, z. B. zwischen Elektricität und Magnetismus, deren Identität später konstatirt wurde, zwischen chemischer Anziehung und Schwere u. dgl. m. Sie haben besonders darauf aufmerksam gemacht, daß die Polarität, d. h. das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten, welches sich meistens auch räumlich durch ein Auseinandergehen in entgegengesetzte Richtungen offenbart, ein Grundtypus fast aller Erscheinungen der Natur, vom Magnet und Krystall bis zum Menschen ist. In China ist jedoch diese Erkenntniß seit den ältesten Zeiten gangbar, in der Lehre vom Gegensatz des Yin und Yang. — Ja, weil eben alle Dinge der Welt die Objektität des einen und selben Willens, folglich dem innern Wesen nach identisch sind; so muß nicht nur jene unverkennbare Analogie zwischen ihnen seyn und in jedem Unvollkommeneren sich schon die Spur, Andeutung, Anlage des zunächst liegenden Vollkommeneren zeigen; sondern auch, weil alle jene Formen doch nur der Welt als Vorstellung angehören, so läßt sich sogar annehmen, daß schon in den allgemeinsten Formen der Vorstellung, in diesem eigentlichen Grundgerüst der erscheinenden Welt, also in Raum und Zeit, der Grundtypus, die Andeutung, Anlage alles Dessen, was die Formen füllt, aufzufinden und nachzuweisen sei. Es scheint eine dunkle Erkenntniß hievon gewesen zu seyn, welche der Kabbala und aller mathematischen Philosophie der Pythagoreer, auch der Chinesen, im Y-king, den Ursprung gab: und auch in jener Schellingischen Schule finden wir, bei ihren mannigfaltigen Bestrebungen die Analogie zwischen allen Erscheinungen der Natur an das Licht zu ziehen, auch manche, wiewohl unglückliche Versuche, aus den bloßen Gesetzen des Raumes und der Zeit Naturgesetze abzuleiten. Indessen kann man nicht wissen, wie weit einmal ein genialer Kopf beide Bestrebungen realisiren wird.

Wenn nun gleich der Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich nie aus den Augen zu lassen ist, und daher die

Digitized by Google

Identität des in allen Ideen objektivirten Willens nie (weil er bestimmte Stufen seiner Objektität hat) verdreht werden darf zu einer Identität der einzelnen Ideen selbst, in denen er erscheint, und daher z. B. nimmermehr die chemische, oder elektrische Anziehung zurückgeführt werden darf auf die Anziehung durch Schwere, wenn gleich ihre innere Analogie erkannt wird und die ersteren gleichsam als höhere Potenzen dieser letzteren angesehen werden können; ebenso wenig, als die innere Analogie des Baues aller Thiere berechtigt, die Arten zu vermischen und zu identifiziren und etwan die vollkommeneren für Spielarten der unvollkommeneren zu erklären; wenn also endlich auch die physiologischen Funktionen nie auf chemische oder physische Prozesse zurückzuführen sind, so kann man doch, zur Rechtfertigung dieses Verfahrens innerhalb gewisser Schranken, Folgendes mit vieler Wahrscheinlichkeit annehmen.

Wenn von den Erscheinungen des Willens, auf den niedrigeren Stufen seiner Objektivation, also im Unorganischen, mehrere unter einander in Konflikt gerathen, indem jede, am Leitfaden der Kausalität, sich der vorhandenen Materie bemächtigen will; so geht aus diesem Streit die Erscheinung einer höhern Idee hervor, welche die vorhin dagewesenen unvollkommeneren alle überwältigt, jedoch so, daß sie das Wesen derselben auf eine untergeordnete Weise bestehen läßt, indem sie ein Analogon davon in sich aufnimmt; welcher Vorgang eben nur aus der Identität des erscheinenden Willens in allen Ideen und aus seinem Streben zu immer höherer Objektivation begreiflich ist. Wir sehen daher z. B. im Festwerden der Knochen ein unverkennbares Analogon der Krystallisation, als welche ursprünglich den Kalk beherrschte, obgleich die Ossifikation nie auf Krystallisation zurückzuführen ist. Schwächer zeigt sich die Analogie im Festwerden des Fleisches. So auch ist die Mischung der Säfte im thierischen Körper und die Sekretion ein Analogon der chemischen Mischung und Abscheidung, sogar wirken die Gesetze dieser dabei noch fort, aber untergeordnet, sehr modifizirt, von einer höhern Idee überwältigt; daher bloß chemische Kräfte, außerhalb des Organismus, nie solche Säfte liefern werden; sondern

Encheiresin naturae nennt es die Chemie,
Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie.

Die aus ſolchem Siege über mehrere niedere Ideen, oder Objektivationen des Willens, hervorgehende vollkommenere gewinnt, eben dadurch, daß ſie von jeder überwältigten, ein höher potenzirtes Analogon in ſich aufnimmt, einen ganz neuen Charakter: der Wille objektivirt ſich auf eine neue deutlichere Art: es entſteht, urſprünglich durch generatio aequivoca, nachher durch Aſſimilation an den vorhandenen Keim, organiſcher Saft, Pflanze, Thier, Menſch. Alſo aus dem Streit niedrigerer Erſcheinungen geht die höhere, ſie alle verſchlingende, aber auch das Streben aller in höherm Grade verwirklichende hervor. — Es herrſcht demnach ſchon hier das Geſetz: serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco.

Ich wollte, daß es mir möglich geweſen wäre, durch die Klarheit der Darſtellung, die dem Stoffe anhängende Dunkelheit dieſer Gedanken zu überwinden: allein ich ſehe gar wohl, daß die eigene Betrachtung des Leſers mir ſehr zu Hülfe kommen muß, wenn ich nicht unverſtanden bleiben, oder mißverſtanden werden ſoll. — Der gegebenen Anſicht gemäß, wird man zwar im Organismus die Spuren chemiſcher und phyſiſcher Wirkungsarten nachweiſen, aber nie ihn aus dieſen erklären können; weil er keineswegs ein durch das vereinigte Wirken ſolcher Kräfte, alſo zufällig hervorgebrachtes Phänomen iſt, ſondern eine höhere Idee, welche ſich jene niedrigeren durch überwältigende Aſſimilation unterworfen hat; weil der in allen Ideen ſich objektivirende eine Wille, indem er zur höchſtmöglichen Objektivation ſtrebt, hier die niedern Stufen ſeiner Erſcheinung, nach einem Konflikt derſelben, aufgiebt, um auf einer höhern deſto mächtiger zu erſcheinen. Kein Sieg ohne Kampf: indem die höhere Idee, oder Willensobjektivation, nur durch Ueberwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet ſie den Widerſtand dieſer, welche, wenn gleich zur Dienſtbarkeit gebracht, doch immer noch ſtreben, zur unabhängigen und vollſtändigen Aeußerung ihres Weſens zu gelangen. Wie der Magnet, der ein Eiſen gehoben hat, einen fortdauernden Kampf mit der Schwere unterhält, welche, als die niedrigſte Objektivation des Willens, ein urſprünglicheres Recht auf die Materie jenes Eiſens hat, in welchem ſteten Kampf der Magnet ſich ſogar ſtärkt, indem der Widerſtand ihn gleichſam zu größerer Anſtrengung reizt; ebenſo unterhält jede und auch die

Willenserscheinung, welche sich im menschlichen Organismus darstellt, einen dauernden Kampf gegen die vielen physischen und chemischen Kräfte, welche, als niedrigere Ideen, ein früheres Recht auf jene Materie haben. Daher sinkt der Arm, den man eine Weile, mit Ueberwältigung der Schwere, gehoben gehalten: daher ist das behagliche Gefühl der Gesundheit, welches den Sieg der Idee des sich seiner bewußten Organismus über die physischen und chemischen Gesetze, welche ursprünglich die Säfte des Leibes beherrschen, ausdrückt, doch so oft unterbrochen, ja eigentlich immer begleitet von einer gewissen, größern oder kleinern Unbehaglichkeit, welche aus dem Widerstand jener Kräfte hervorgeht, und wodurch schon der vegetative Theil unseres Lebens mit einem leisen Leiden beständig verknüpft ist. Daher auch deprimirt die Verdauung alle animalischen Funktionen, weil sie die ganze Lebenskraft in Anspruch nimmt zur Ueberwältigung chemischer Naturkräfte durch die Assimilation. Daher also überhaupt die Last des physischen Lebens, die Nothwendigkeit des Schlafes und zuletzt des Todes, indem endlich, durch Umstände begünstigt, jene unterjochten Naturkräfte dem, selbst durch den steten Sieg ermüdeten, Organismus die ihnen entrissene Materie wieder abgewinnen, und zur ungehinderten Darstellung ihres Wesens gelangen. Man kann daher auch sagen, daß jeder Organismus die Idee, deren Abbild er ist, nur darstellt nach Abzug des Theiles seiner Kraft, welche verwendet wird auf Ueberwältigung der niedrigeren Ideen, die ihm die Materie streitig machen. Dieses scheint dem Jakob Böhm vorgeschwebt zu haben, wenn er irgendwo sagt, alle Leiber der Menschen und Thiere, ja alle Pflanzen seien eigentlich halb todt. Jenachdem nun dem Organismus die Ueberwältigung jener, die tieferen Stufen der Objektität des Willens ausdrückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommeneren oder unvollkommeneren Ausdruck seiner Idee, d. h. steht näher oder ferner dem Ideal, welchem in seiner Gattung die Schönheit zukommt.

So sehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges, und werden eben darin weiterhin die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst deutlicher erkennen. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muß die be-

harrende Materie die Form wechseln, indem, am Leitfaden der Kausalität, mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die gesammte Natur läßt sich dieser Streit verfolgen, ja, sie besteht eben wieder nur durch ihn: ει γαρ μη ην το νεικος εν τοις πραγμασιν, ἑν αν ην ἁπαντα, ὡς φησιν Εμπεδοκλης· (nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles. Arist. Metaph. B., 5): ist doch dieser Streit selbst nur die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst. Die deutlichste Sichtbarkeit erreicht dieser allgemeine Kampf in der Thierwelt, welche die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung hat, und in welcher selbst wieder jedes Thier die Beute und Nahrung eines andern wird, d. h. die Materie, in welcher seine Idee sich darstellte, zur Darstellung einer andern abtreten muß, indem jedes Thier sein Daseyn nur durch die beständige Aufhebung eines fremden erhalten kann; so daß der Wille zum Leben durchgängig an sich selber zehrt und in verschiedenen Gestalten seine eigene Nahrung ist, bis zuletzt das Menschengeschlecht, weil es alle anderen überwältigt, die Natur für ein Fabrikat zu seinem Gebrauch ansieht, dasselbe Geschlecht jedoch auch, wie wir im vierten Buche finden werden, in sich selbst jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart, und homo homini lupus wird. Inzwischen werden wir denselben Streit, dieselbe Ueberwältigung ebensowohl auf den niedrigen Stufen der Objektität des Willens wiedererkennen. Viele Insekten (besonders die Ichneumoniden) legen ihre Eier auf die Haut, ja, in den Leib der Larven anderer Insekten, deren langsame Zerstörung das erste Werk der auskriechenden Brut ist. Der junge Armpolyp, der aus dem alten als ein Zweig herauswächst und sich später von ihm abtrennt, kämpft, während er noch an jenem festsitzt, schon mit ihm um die sich darbietende Beute, so daß einer sie dem andern aus dem Maule reißt (Trembley, Polypod. II, S. 110, u. III, S. 165). In dieser Art liefert aber das grellste Beispiel die Bulldogs-Ameise (bulldog-ant) in Australien: nämlich wenn man sie durchschneidet, beginnt ein Kampf zwischen dem Kopf- und dem Schwanztheil: jener greift diesen mit seinem Gebiß an, und dieser wehrt sich

tapfer, durch Stechen auf jenen: der Kampf pflegt eine halbe Stunde zu dauern, bis sie sterben, oder von anderen Ameisen weggeschleppt werden. Der Vorgang findet jedes Mal Statt. (Aus einem Briefe von Howitt, im W. Journal, abgedruckt in Galignani's Messenger, vom 17. Nov. 1855.) An den Ufern des Missouri sieht man bisweilen eine mächtige Eiche von einer riesenhaften wilden Weinrebe, am Stamm und allen Aesten, so umwunden, gefesselt und geschnürt, daß sie, wie erstickt, verwelken muß. Das Selbe zeigt sich sogar auf den niedrigsten Stufen, z. B. wo durch organische Assimilation Wasser und Kohle in Pflanzensaft, oder Pflanze oder Brod in Blut verwandelt wird, und so überall, wo mit Beschränkung der chemischen Kräfte auf eine untergeordnete Wirkungsart, animalische Sekretion vor sich geht; dann auch in der unorganischen Natur, wann z. B. anschießende Krystalle sich begegnen, kreuzen und gegenseitig so stören, daß sie nicht die rein auskrystallisirte Form zeigen können, wie denn fast jede Druse das Abbild eines solchen Streites des Willens auf jener so niedrigen Stufe seiner Objektivation ist; oder auch wann ein Magnet dem Eisen die Magneticität aufzwingt, um seine Idee auch hier darzustellen; oder auch wann der Galvanismus die Wahlverwandtschaften überwältigt, die festesten Verbindungen zersetzt, die chemischen Gesetze so sehr aufhebt, daß die Säure eines am negativen Pol zersetzten Salzes zum positiven Pol muß, ohne mit den Alkalien, durch die sie unterwegs geht, sich verbinden, oder nur den Lakmus, welchen sie antrifft, röthen zu dürfen. Im Großen zeigt es sich in dem Verhältniß zwischen Centralkörper und Planet: dieser, obgleich in entschiedener Abhängigkeit, widersteht noch immer, gleichwie die chemischen Kräfte im Organismus; woraus dann die beständige Spannung zwischen Centripetal- und Centrifugalkraft hervorgeht, welche das Weltgebäude in Bewegung erhält und selbst schon ein Ausdruck ist jenes allgemeinen der Erscheinung des Willens wesentlichen Kampfes, den wir eben betrachten. Denn da jeder Körper als Erscheinung eines Willens angesehen werden muß, Wille aber nothwendig als ein Streben sich darstellt; so kann der ursprüngliche Zustand jedes zur Kugel geballten Weltkörpers nicht Ruhe seyn, sondern Bewegung, Streben vorwärts in den unendlichen Raum, ohne Rast und Ziel. Diesem steht weder das Gesetz der

Google

Trägheit, noch das der Kausalität entgegen: denn da, nach jenem, die Materie als solche gegen Ruhe und Bewegung gleichgültig ist, so kann Bewegung, so gut wie Ruhe, ihr ursprünglicher Zustand seyn; daher, wenn wir sie in Bewegung vorfinden, wir ebenso wenig berechtigt sind vorauszusetzen, daß derselben ein Zustand der Ruhe vorhergegangen sei, und nach der Ursache des Eintritts der Bewegung zu fragen, als umgekehrt, wenn wir sie in Ruhe fänden, wir eine dieser vorhergegangene Bewegung vorauszusetzen und nach der Ursach ihrer Aufhebung zu fragen hätten. Daher ist kein erster Anstoß für die Centrifugalkraft zu suchen, sondern sie ist, bei den Planeten, nach Kants und Laplaces Hypothese, Ueberbleibsel der ursprünglichen Rotation des Centralkörpers, von welchem jene sich, bei dessen Zusammenziehung, getrennt haben. Diesem selbst aber ist Bewegung wesentlich: er rotirt noch immer und fliegt zugleich dahin im endlosen Raum, oder cirkulirt vielleicht um einen größern, uns unsichtbaren Centralkörper. Diese Ansicht stimmt gänzlich überein mit der Muthmaaßung der Astronomen von einer Centralsonne, wie auch mit dem wahrgenommenen Fortrücken unseres ganzen Sonnensystems, vielleicht auch des ganzen Sternhaufens, dem unsere Sonne angehört, daraus endlich auf ein allgemeines Fortrücken aller Fixsterne, mit sammt der Centralsonne, zu schließen ist, welches freilich im unendlichen Raum alle Bedeutung verliert (da Bewegung im absoluten Raum von der Ruhe sich nicht unterscheidet) und eben hiedurch, wie schon unmittelbar durch das Streben und Fliegen ohne Ziel, zum Ausdruck jener Nichtigkeit, jener Ermangelung eines letzten Zweckes wird, welche wir, am Schlusse dieses Buches, dem Streben des Willens in allen seinen Erscheinungen werden zuerkennen müssen; daher eben auch wieder endloser Raum und endlose Zeit die allgemeinsten und wesentlichsten Formen seiner gesammten Erscheinung seyn mußten, als welche sein ganzes Wesen auszudrücken da ist. — Wir können endlich den in Betrachtung genommenen Kampf aller Willenserscheinungen gegen einander sogar schon in der bloßen Materie, als solcher betrachtet, wiedererkennen, sofern nämlich das Wesen ihrer Erscheinung von Kant richtig ausgesprochen ist als Repulsiv- und Attraktivkraft; so daß schon sie nur in einem Kampf entgegenstrebender Kräfte ihr Daseyn hat. Abstrahiren wir von

Digitized by Google

aller chemiſchen Verſchiedenheit der Materie, oder denken uns in die Kette der Urſachen und Wirkungen ſo weit zurück, daß noch keine chemiſche Differenz da iſt; ſo bleibt uns die bloße Materie, die Welt zu einer Kugel geballt, deren Leben, d. h. Objektivation des Willens, nun jener Kampf zwiſchen Attraktions- und Repulſionskraft ausmacht, jene als Schwere, von allen Seiten zum Centrum drängend, dieſe als Undurchdringlichkeit, ſei es durch Starrheit oder Elaſticität, jener widerſtrebend, welcher ſtete Drang und Widerſtand als die Objektität des Willens auf der allerunterſten Stufe betrachtet werden kann und ſchon dort deſſen Charakter ausdrückt.

So ſähen wir denn hier, auf der unterſten Stufe, den Willen ſich darſtellen als einen blinden Drang, ein finſteres, dumpfes Treiben, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit. Es iſt die einfachſte und ſchwächſte Art ſeiner Objektivation. Als ſolcher blinder Drang und erkenntnißloſes Streben erſcheint er aber noch in der ganzen unorganiſchen Natur, in allen den urſprünglichen Kräften, welche aufzuſuchen und ihre Geſetze kennen zu lernen, Phyſik und Chemie beſchäftigt ſind, und jede von welchen ſich uns in Millionen ganz gleichartiger und geſetzmäßiger, keine Spur von individuellem Charakter ankündigender Erſcheinungen darſtellt, ſondern bloß vervielfältigt durch Zeit und Raum, d. i. durch das principium individuationis, wie ein Bild durch die Facetten eines Glaſes vervielfältigt wird.

Von Stufe zu Stufe ſich deutlicher objektivirend, wirkt dennoch auch im Pflanzenreich, wo nicht mehr eigentliche Urſachen, ſondern Reize das Band ſeiner Erſcheinungen ſind, der Wille doch noch völlig erkenntnißlos, als finſtere treibende Kraft, und ſo endlich auch noch im vegetativen Theil der thieriſchen Erſcheinung, in der Hervorbringung und Ausbildung jedes Thieres und in der Unterhaltung der innern Oekonomie deſſelben, wo immer nur noch bloße Reize ſeine Erſcheinung nothwendig beſtimmen. Die immer höher ſtehenden Stufen der Objektität des Willens führen endlich zu dem Punkt, wo das Individuum, welches die Idee darſtellt, nicht mehr durch bloße Bewegung auf Reize ſeine zu aſſimilirende Nahrung erhalten konnte; weil ſolcher Reiz abgewartet werden muß, hier aber die Nahrung eine ſpecieller beſtimmte iſt, und bei der immer mehr angewachſenen Mannigfaltigkeit der Erſcheinun-

Digitized by Google

gen das Gedränge und Gewirre so groß geworden ist, daß sie einander stören, und der Zufall, von dem das durch bloße Reize bewegte Individuum seine Nahrung erwarten muß, zu ungünstig seyn würde. Die Nahrung muß daher aufgesucht, ausgewählt werden, von dem Punkt an, wo das Thier dem Ei oder Mutterleibe, in welchem es erkenntnißlos vegetirte, sich entwunden hat. Dadurch wird hier die Bewegung auf Motive und wegen dieser die Erkenntniß nothwendig, welche also eintritt als ein auf dieser Stufe der Objektivation des Willens erfordertes Hülfsmittel, μηχανη, zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts. Sie tritt hervor, repräsentirt durch das Gehirn oder ein größeres Ganglion, eben wie jede andere Bestrebung oder Bestimmung des sich objektivirenden Willens durch ein Organ repräsentirt ist, d. h. für die Vorstellung sich als ein Organ darstellt *). — Allein mit diesem Hülfsmittel, dieser μηχανη, steht nun, mit einem Schlage, die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Kausalität. Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloß Wille, ist sie nun zugleich Vorstellung, Objekt des erkennenden Subjekts. Der Wille, der bis hieher im Dunkeln, höchst sicher und unfehlbar, seinen Trieb verfolgte, hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches nothwendig wurde, zur Aufhebung des Nachtheils, der aus dem Gedränge und der komplicirten Beschaffenheit seiner Erscheinungen eben den vollendetesten erwachsen würde. Die bisherige unfehlbare Sicherheit und Gesetzmäßigkeit, mit welcher er in der unorganischen und bloß vegetativen Natur wirkte, beruhte darauf, daß er allein in seinem ursprünglichen Wesen, als blinder Drang, Wille, thätig war, ohne Beihülfe, aber auch ohne Störung von einer zweiten ganz andern Welt, der Welt als Vorstellung, welche zwar nur das Abbild seines eigenen Wesens, aber doch ganz anderer Natur ist und jetzt eingreift in den Zusammenhang seiner Erscheinungen. Dadurch hört nunmehr die unfehlbare Sicherheit derselben auf. Die Thiere sind schon dem Schein, der Täuschung

*) Hiezu Kap. 22 des zweiten Bandes; wie auch in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", S. 54 ff. u. S. 70—79 der ersten, oder S. 46 ff. u. S. 63—72 der zweiten Auflage.

gitized by Google

ausgeſetzt. Sie haben indeſſen bloß anſchauliche Vorſtellungen, keine Begriffe, keine Reflexion, ſind daher an die Gegenwart gebunden, können nicht die Zukunft berückſichtigen. — Es ſcheint als ob dieſe vernunftloſe Erkenntniß nicht in allen Fällen hinreichend zu ihrem Zweck geweſen ſei und bisweilen gleichſam einer Nachhülfe bedurft habe. Denn es bietet ſich uns die ſehr merkwürdige Erſcheinung dar, daß das blinde Wirken des Willens und das von der Erkenntniß erleuchtete, in zwei Arten von Erſcheinungen, auf eine höchſt überraſchende Weiſe, eines in das Gebiet des andern hinübergreifen. Einmal nämlich finden wir, mitten unter dem von der anſchaulichen Erkenntniß und ihren Motiven geleiteten Thun der Thiere, ein ohne dieſe, alſo mit der Nothwendigkeit des blindwirkenden Willens vollzogenes, in den Kunſttrieben, welche, durch kein Motiv, noch Erkenntniß geleitet, das Anſehen haben, als brächten ſie ihre Werke ſogar auf abſtrakte, vernünftige Motive zu Stande. Der andere dieſem entgegengeſetzte Fall iſt der, wo umgekehrt das Licht der Erkenntniß in die Werkſtätte des blindwirkenden Willens eindringt und die vegetativen Funktionen des menſchlichen Organismus beleuchtet: im magnetiſchen Hellſehen. — Endlich nun da, wo der Wille zum höchſten Grade ſeiner Objektivation gelangt iſt, reicht die den Thieren aufgegangene Erkenntniß des Verſtandes, dem die Sinne die Data liefern, woraus bloße Anſchauung, die an die Gegenwart gebunden iſt, hervorgeht, nicht mehr zu: das komplicirte, vielſeitige, bildſame, höchſt bedürftige und unzähligen Verletzungen ausgeſetzte Weſen, der Menſch, mußte, um beſtehen zu können, durch eine doppelte Erkenntniß erleuchtet werden, gleichſam eine höhere Potenz der anſchaulichen Erkenntniß mußte zu dieſer hinzutreten, eine Reflexion jener: die Vernunft als das Vermögen abſtrakter Begriffe. Mit dieſer war Beſonnenheit da, enthaltend Ueberblick der Zukunft und Vergangenheit, und, in Folge derſelben, Ueberlegung, Sorge, Fähigkeit des prämeditirten, von der Gegenwart unabhängigen Handelns, endlich auch völlig deutliches Bewußtſeyn der eigenen Willensentſcheidungen als ſolcher. Trat nun ſchon mit der bloß anſchauenden Erkenntniß die Möglichkeit des Scheines und der Täuſchung ein, wodurch die vorige Unfehlbarkeit im erkenntnißloſen Treiben des Willens aufgehoben wurde, deshalb Inſtinkt und Kunſttrieb, als erkenntnißloſe Willensäußerungen, mitten

unter den von Erkenntniß geleiteten, ihm zu Hülfe kommen mußten; so geht mit dem Eintritt der Vernunft jene Sicherheit und Untrüglichkeit der Willensäußerungen (welche am andern Extrem, in der unorganischen Natur, sogar als strenge Gesetzmäßigkeit erscheint) fast ganz verloren: der Instinkt tritt völlig zurück, die Ueberlegung, welche jetzt Alles ersetzen soll, gebiert (wie im ersten Buche ausgeführt) Schwanken und Unsicherheit: der Irrthum wird möglich, welcher in vielen Fällen die adäquate Objektivation des Willens durch Thaten hindert. Denn, wenn gleich der Wille schon im Charakter seine bestimmte und unveränderliche Richtung genommen hat, welcher entsprechend das Wollen selbst unfehlbar, nach Anlaß der Motive, eintritt; so kann doch der Irrthum die Aeußerungen desselben verfälschen, indem dann Wahnmotive gleich wirklichen einfließen und diese aufheben*): so z. B. wenn Superstition eingebildete Motive unterschiebt, die den Menschen zu einer Handlungsweise zwingen, welche der Art, wie sein Wille, unter den vorhandenen Umständen, sich sonst äußern würde, gerade entgegengesetzt sind: Agamemnon schlachtet seine Tochter; ein Geizhals spendet Almosen, aus reinem Egoismus, in der Hoffnung dereinstiger hundertfacher Wiedererstattung, u. s. f.

Die Erkenntniß überhaupt, vernünftige sowohl als bloß anschauliche, geht also ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höhern Stufen seiner Objektivation, als eine bloße μηχανη, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes. Ursprünglich also zum Dienste des Willens, zur Vollbringung seiner Zwecke bestimmt, bleibt sie ihm auch fast durchgängig gänzlich dienstbar: so in allen Thieren und in beinahe allen Menschen. Jedoch werden wir im dritten Buche sehen, wie in einzelnen Menschen die Erkenntniß sich dieser Dienstbarkeit entziehen, ihr Joch abwerfen und frei von allen Zwecken des Wollens rein für sich bestehen kann, als bloßer klarer Spiegel der Welt, woraus die Kunst hervorgeht; endlich im vierten Buch, wie durch diese Art der Erkenntniß, wenn sie auf den Willen zurückwirkt, die Selbst-

*) Die Scholastiker sagten daher recht gut: Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. Siehe Suarez, Disp. metaph. disp. XXIII, sect. 7 et 8.

aufhebung deſſelben eintreten kann, d. i. die Reſignation, welche das letzte Ziel, ja, das innerſte Weſen aller Tugend und Heiligkeit, und die Erlöſung von der Welt iſt.

§. 28.

Wir haben die große Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der Erſcheinungen betrachtet, in denen der Wille ſich objektivirt; ja, wir haben ihren endloſen und unverſöhnlichen Kampf gegen einander geſehen. Dennoch iſt, unſerer ganzen bisherigen Darſtellung zufolge, der Wille ſelbſt, als Ding an ſich, keineswegs begriffen in jener Vielheit, jenem Wechſel. Die Verſchiedenheit der (Platoniſchen) Ideen, d. i. Abſtufungen der Objektivation, die Menge der Individuen, in welchen jede von dieſen ſich darſtellt, der Kampf der Formen um die Materie: dies Alles trifft nicht ihn, ſondern iſt nur die Art und Weiſe ſeiner Objektivation, und hat nur durch dieſe eine mittelbare Relation zu ihm, vermöge welcher es zum Ausdruck ſeines Weſens für die Vorſtellung gehört. Wie eine Zauberlaterne viele und mannigfaltige Bilder zeigt, es aber nur eine und dieſelbe Flamme iſt, welche ihnen allen die Sichtbarkeit ertheilt; ſo iſt in allen mannigfaltigen Erſcheinungen, welche neben einander die Welt füllen, oder nach einander als Begebenheiten ſich verdrängen, doch nur der eine Wille das Erſcheinende, deſſen Sichtbarkeit, Objektität das Alles iſt, und der unbewegt bleibt mitten in jenem Wechſel: er allein iſt das Ding an ſich: alles Objekt aber iſt Erſcheinung, Phänomen, in Kants Sprache zu reden. — Obgleich im Menſchen, als (Platoniſcher) Idee, der Wille ſeine deutlichſte und vollkommenſte Objektivation findet; ſo konnte dennoch dieſe allein ſein Weſen nicht ausdrücken. Die Idee des Menſchen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erſcheinen, nicht allein und abgeriſſen ſich darſtellen, ſondern mußte begleitet ſeyn von der Stufenfolge abwärts durch alle Geſtaltungen der Thiere, durch das Pflanzenreich, bis zum Unorganiſchen: ſie alle erſt ergänzen ſich zur vollſtändigen Objektivation des Willens; ſie werden von der Idee des Menſchen ſo vorausgeſetzt, wie die Blüthen des Baumes Blätter, Aeſte, Stamm und Wurzel vorausſetzen: ſie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Menſch iſt. Auch kann man, wenn

Digitized by Google

man an Vergleichungen Wohlgefallen hat, ſagen: ihre Erſcheinung begleitet die des Menſchen ſo nothwendig, wie das volle Licht begleitet iſt von den allmäligen Gradationen aller Halbſchatten, durch die es ſich in die Finſterniß verliert: oder auch man kann ſie den Nachhall des Menſchen nennen und ſagen: Thier und Pflanze ſind die herabſteigende Quint und Terz des Menſchen, das unorganiſche Reich iſt die untere Oktav. Die ganze Wahrheit dieſes letzten Gleichniſſes wird uns aber erſt deutlich werden, wenn wir, im folgenden Buche, die tiefe Bedeutſamkeit der Muſik zu ergründen ſuchen und ſich uns zeigen wird, wie die durch hohe leichtbewegliche Töne im Zuſammenhang fortſchreitende Melodie, in gewiſſem Sinn, als das durch Reflexion Zuſammenhang habende Leben und Streben des Menſchen darſtellend, anzuſehen iſt, wo dann dagegen die unzuſammenhängenden Ripienſtimmen und der ſchwerbewegliche Baß, aus denen die zur Vollſtändigkeit der Muſik nothwendige Harmonie hervorgeht, die übrige thieriſche und erkenntnißloſe Natur abbilden. Doch davon an ſeinem Orte, wo es nicht mehr ſo paradox klingen wird. — Wir finden aber auch jene innere, von der adäquaten Objektität des Willens unzertrennliche Nothwendigkeit der Stufenfolge ſeiner Erſcheinungen, in dem Ganzen dieſer ſelbſt, durch eine äußere Nothwendigkeit ausgedrückt, durch diejenige nämlich, vermöge welcher der Menſch zu ſeiner Erhaltung der Thiere bedarf, dieſe ſtufenweiſe eines des andern, dann auch der Pflanzen, welche wieder des Bodens bedürfen, des Waſſers, der chemiſchen Elemente und ihrer Miſchungen, des Planeten, der Sonne, der Rotation und des Umlaufs um dieſe, der Schiefe der Ekliptik u. ſ. f. — Im Grunde entſpringt dies daraus, daß der Wille an ſich ſelber zehren muß, weil außer ihm nichts da iſt und er ein hungriger Wille iſt. Daher die Jagd, die Angſt und das Leiden.

Wie die Erkenntniß der Einheit des Willens, als Dinges an ſich, in der unendlichen Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen, allein den wahren Aufſchluß giebt über jene wunderſame, unverkennbare Analogie aller Produktionen der Natur, jene Familienähnlichkeit, die ſie als Variationen des ſelben, nicht mitgegebenen Themas betrachten läßt; ſo wird gleichermaaßen durch die deutlich und tief gefaßte Erkenntniß jener Har-

monie, jenes wesentlichen Zusammenhanges aller Theile der Welt, jener Nothwendigkeit ihrer Abstufung, welche wir soeben betrachtet haben, sich uns eine wahre und genügende Einsicht öffnen in das innere Wesen und die Bedeutung der unleugbaren Zweckmäßigkeit aller organischen Naturprodukte, die wir sogar a priori bei der Betrachtung und Beurtheilung derselben voraussetzen.

Diese Zweckmäßigkeit ist doppelter Art: theils eine innere, d. h. eine so geordnete Uebereinstimmung aller Theile eines einzelnen Organismus, daß die Erhaltung desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht, und daher als Zweck jener Anordnung sich darstellt. Theils aber ist die Zweckmäßigkeit eine äußere, nämlich ein Verhältniß der unorganischen Natur zu der organischen überhaupt, oder auch einzelner Theile der organischen Natur zu einander, welches die Erhaltung der gesammten organischen Natur, oder auch einzelner Thiergattungen, möglich macht und daher als Mittel zu diesem Zweck unserer Beurtheilung entgegentritt.

Die innere Zweckmäßigkeit tritt nun folgendermaaßen in den Zusammenhang unserer Betrachtung. Wenn, dem Bisherigen zufolge, alle Verschiedenheiten der Gestalten in der Natur und alle Vielheit der Individuen nicht dem Willen, sondern nur seiner Objektität und der Form dieser angehört; so folgt nothwendig, daß er untheilbar und in jeder Erscheinung ganz gegenwärtig ist, wiewohl die Grade seiner Objektivation, die (Platonischen) Ideen, sehr verschieden sind. Wir können, zu leichterer Faßlichkeit, diese verschiedenen Ideen als einzelne und an sich einfache Willensakte betrachten, in denen sein Wesen sich mehr oder weniger ausdrückt: die Individuen aber sind wieder Erscheinungen der Ideen, also jener Akte, in Zeit und Raum und Vielheit. — Nun behält, auf den niedrigsten Stufen der Objektität, ein solcher Akt (oder eine Idee) auch in der Erscheinung seine Einheit bei; während er auf den höhern Stufen, um zu erscheinen, einer ganzen Reihe von Zuständen und Entwickelungen in der Zeit bedarf, welche alle zusammengenommen erst den Ausdruck seines Wesens vollenden. So z. B. hat die Idee, welche sich in irgend einer allgemeinen Naturkraft offenbart, immer nur eine einfache Aeußerung, wenn gleich diese nach Maaßgabe der äußeren Verhältnisse sich verschieden darstellt: sonst könnte auch

ihre Identität gar nicht nachgewiesen werden, welches eben geschieht durch Absonderung der bloß aus den äußeren Verhältnissen entspringenden Verschiedenheit. Ebenso hat der Krystall nur eine Lebensäußerung, sein Anschießen, welche nachher an der erstarrten Form, dem Leichnam jenes momentanen Lebens, ihren völlig hinreichenden und erschöpfenden Ausdruck hat. Schon die Pflanze aber drückt die Idee, deren Erscheinung sie ist, nicht mit einem Male und durch eine einfache Aeußerung aus, sondern in einer Succession von Entwickelungen ihrer Organe, in der Zeit. Das Thier entwickelt nicht nur auf gleiche Weise, in einer Succession oft sehr verschiedener Gestalten (Metamorphose) seinen Organismus; sondern diese Gestalt selbst, obwohl schon Objektität des Willens auf dieser Stufe, reicht doch nicht hin zur vollständigen Darstellung seiner Idee, vielmehr wird diese erst ergänzt durch die Handlungen des Thieres, in denen sein empirischer Charakter, welcher in der ganzen Species derselbe ist, sich ausspricht und erst die vollständige Offenbarung der Idee ist, wobei sie den bestimmten Organismus als Grundbedingung voraussetzt. Beim Menschen ist schon in jedem Individuo der empirische Charakter ein eigenthümlicher (ja, wie wir im vierten Buche sehen werden, bis zur völligen Aufhebung des Charakters der Species, nämlich durch Selbstaufhebung des ganzen Wollens). Was, durch die nothwendige Entwickelung in der Zeit und das dadurch bedingte Zerfallen in einzelne Handlungen, als empirischer Charakter erkannt wird, ist, mit Abstraktion von dieser zeitlichen Form der Erscheinung, der intelligible Charakter, nach dem Ausdrucke Kants, der in der Nachweisung dieser Unterscheidung und Darstellung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, d. h. eigentlich zwischen dem Willen als Ding an sich und seiner Erscheinung in der Zeit, sein unsterbliches Verdienst besonders herrlich zeigt*). Der intelligible Charakter fällt also mit der Idee, oder noch eigentlicher mit dem ursprünglichen Willensakt, der sich in ihr offen-

*) Siehe „Kritik der reinen Vernunft, Auflösung der kosmol. Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten", S. 560—586 der fünften u. S. 532 ff. der ersten Auflage, und „Kritik der praktischen Vernunft", vierte Auflage, S. 169—179. Rosenkranz' Ausgabe, S. 224 ff. Vergl. meine Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 43.

Digitized by Google

bart, zuſammen: inſofern iſt alſo nicht nur der empiriſche Charakter jedes Menſchen, ſondern auch der jeder Thierſpecies, ja jeder Pflanzenſpecies und ſogar jeder urſprünglichen Kraft der unorganiſchen Natur, als Erſcheinung eines intelligibeln Charakters, d. h. eines außerzeitlichen untheilbaren Willensaktes anzuſehen. — Beiläufig möchte ich hier aufmerkſam machen auf die Naivetät, mit der jede Pflanze ihren ganzen Charakter durch die bloße Geſtalt ausſpricht und offen darlegt, ihr ganzes Seyn und Wollen offenbart, wodurch die Phyſiognomien der Pflanzen ſo intereſſant ſind; während das Thier, um ſeiner Idee nach erkannt zu werden, ſchon in ſeinem Thun und Treiben beobachtet, der Menſch vollends erforſcht und verſucht ſeyn will, da ihn Vernunft der Verſtellung in hohem Grade fähig macht. Das Thier iſt um ebenſo viel naiver als der Menſch, wie die Pflanze naiver iſt als das Thier. Im Thiere ſehen wir den Willen zum Leben gleichſam nackter, als im Menſchen, wo er mit ſo vieler Erkenntniß überkleidet und zudem durch die Fähigkeit der Verſtellung verhüllt iſt, daß ſein wahres Weſen faſt nur zufällig und ſtellenweiſe zum Vorſchein kommt. Ganz nackt, aber auch viel ſchwächer, zeigt er ſich in der Pflanze, als bloßer, blinder Drang zum Daſeyn, ohne Zweck und Ziel. Denn dieſe offenbart ihr ganzes Weſen dem erſten Blick und mit vollkommener Unſchuld, die nicht darunter leidet, daß ſie die Genitalien, welche bei allen Thieren den verſteckteſten Platz erhalten haben, auf ihrem Gipfel zur Schau trägt. Dieſe Unſchuld der Pflanze beruht auf ihrer Erkenntnißloſigkeit: nicht im Wollen, ſondern im Wollen mit Erkenntniß liegt die Schuld. Jede Pflanze erzählt nun zunächſt von ihrer Heimath, dem Klima derſelben und der Natur des Bodens, dem ſie entſproſſen iſt. Daher erkennt ſelbſt der wenig Geübte leicht, ob eine exotiſche Pflanze der tropiſchen, oder der gemäßigten Zone angehöre, und ob ſie im Waſſer, im Sumpfe, auf Bergen, oder auf der Haide wachſe. Außerdem aber ſpricht jede Pflanze noch den ſpeciellen Willen ihrer Gattung aus und ſagt etwas, das ſich in keiner andern Sprache ausdrücken läßt. — Aber jetzt zur Anwendung des Geſagten auf die teleologiſche Betrachtung der Organismen, ſofern ſie ihre innere Zweckmäßigkeit betrifft. Wenn in der unorganiſchen Natur die überall als ein einziger Willensakt zu betrachtende Idee ſich auch nur in einer einzigen und

immer gleichen Aeußerung offenbart, und man daher ſagen kann, daß hier der empiriſche Charakter unmittelbar der Einheit des intelligibeln theilhaft iſt, gleichſam mit ihm zuſammenfällt, weshalb hier keine innere Zweckmäßigkeit ſich zeigen kann; wenn dagegen alle Organismen, durch eine Succeſſion von Entwickelungen nach einander, welche durch eine Mannigfaltigkeit verſchiedener Theile neben einander bedingt iſt, ihre Idee darſtellen, alſo die Summe der Aeußerungen ihres empiriſchen Charakters erſt in der Zuſammenfaſſung Ausdruck des intelligibeln iſt; ſo hebt dieſes nothwendige Nebeneinander der Theile und Nacheinander der Entwickelung doch nicht die Einheit der erſcheinenden Idee, des ſich äußernden Willensaktes, auf: vielmehr findet dieſe Einheit nunmehr ihren Ausdruck an der nothwendigen Beziehung und Verkettung jener Theile und Entwickelungen mit einander, nach dem Geſetz der Kauſalität. Da es der einzige und untheilbare und eben dadurch ganz mit ſich ſelbſt übereinſtimmende Wille iſt, der ſich in der ganzen Idee, als wie in einem Akt offenbart; ſo muß ſeine Erſcheinung, obwohl in eine Verſchiedenheit von Theilen und Zuſtänden auseinandertretend, doch in einer durchgängigen Uebereinſtimmung derſelben jene Einheit wieder zeigen: dies geſchieht durch eine nothwendige Beziehung und Abhängigkeit aller Theile von einander, wodurch auch in der Erſcheinung die Einheit der Idee wiederhergeſtellt wird. Demzufolge erkennen wir nun jene verſchiedenen Theile und Funktionen des Organismus wechſelſeitig als Mittel und Zweck von einander, den Organismus ſelbſt aber als den letzten Zweck aller. Folglich iſt ſowohl das Auseinandertreten der an ſich einfachen Idee in die Vielheit der Theile und der Zuſtände des Organismus einerſeits, als die Wiederherſtellung ihrer Einheit durch die nothwendige Verknüpfung jener Theile und Funktionen, dadurch daß ſie Urſach und Wirkung, alſo Mittel und Zweck, von einander ſind, andererſeits, nicht dem erſcheinenden Willen als ſolchem, dem Dinge an ſich, ſondern nur ſeiner Erſcheinung in Raum, Zeit und Kauſalität (lauter Geſtalten des Satzes vom Grunde, der Form der Erſcheinung) eigenthümlich und weſentlich. Sie gehören der Welt als Vorſtellung, nicht der Welt als Wille an: ſie gehören zur Art und Weiſe, wie der Wille Objekt, d. i. Vorſtellung wird, auf dieſer Stufe ſeiner Objektität. Wer in den Sinn dieſer

Digitized by

vielleicht etwas ſchwierigen Erörterung eingedrungen iſt, wird nunmehr recht eigentlich die Lehre Kants verſtehen, welche dahin geht, daß ſowohl die Zweckmäßigkeit des Organiſchen, als auch die Geſetzmäßigkeit des Unorganiſchen, allererſt von unſerm Verſtande in die Natur hineingebracht wird, daher beide nur der Erſcheinung, nicht dem Dinge an ſich zukommen. Die oben erwähnte Verwunderung, über die unfehlbare Konſtanz der Geſetzmäßigkeit der unorganiſchen Natur iſt im Weſentlichen dieſelbe mit der, über die Zweckmäßigkeit der organiſchen Natur: denn in beiden Fällen überraſcht uns nur der Anblick der urſprünglichen Einheit der Idee, welche, für die Erſcheinung, die Form der Vielheit und Verſchiedenheit angenommen hatte*).

Was nun, nach der oben gemachten Eintheilung, die zweite Art der Zweckmäßigkeit, die äußere betrifft, welche ſich nicht in der innern Oekonomie der Organismen, ſondern in der Unterſtützung und Hülfe zeigt, welche ſie von Außen, ſowohl von der unorganiſchen Natur, als einer vom andern erhalten; ſo findet dieſelbe ihre Erklärung im Allgemeinen ebenfalls in der eben aufgeſtellten Erörterung, indem ja die ganze Welt, mit allen ihren Erſcheinungen, die Objektität des einen und untheilbaren Willens iſt, die Idee, welche ſich zu allen andern Ideen verhält, wie die Harmonie zu den einzelnen Stimmen, daher jene Einheit des Willens ſich auch in der Uebereinſtimmung aller Erſcheinungen deſſelben zu einander zeigen muß. Allein wir können dieſe Einſicht zu viel größerer Deutlichkeit erheben, wenn wir auf die Erſcheinungen jener äußern Zweckmäßigkeit und Uebereinſtimmung der verſchiedenen Theile der Natur zu einander etwas näher eingehen, welche Erörterung zugleich auch auf die vorhergehende Licht zurückwerfen wird. Wir werden aber dahin am beſten durch Betrachtung folgender Analogie gelangen.

Der Charakter jedes einzelnen Menſchen kann, ſofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Species begriffen iſt, als eine beſondere Idee, entſprechend einem eigenthümlichen Objektivationsakt des Willens, angeſehen werden. Dieſer Akt ſelbſt wäre dann ſein intelligibler Charakter, ſein empiriſcher aber

*) Vergleiche „Ueber den Willen in der Natur", am Schluſſe der Rubrik „Vergleichende Anatomie".

die Erscheinung desselben. Der empirische Charakter ist ganz und gar durch den intelligibeln, welcher grundloser, d. h. als Ding an sich dem Satz vom Grund (der Form der Erscheinung) nicht unterworfener Wille ist, bestimmt. Der empirische Charakter muß in einem Lebenslauf das Abbild des intelligibeln liefern, und kann nicht anders ausfallen, als das Wesen dieses es erfordert. Allein diese Bestimmung erstreckt sich nur auf das Wesentliche, nicht auf das Unwesentliche des demnach erscheinenden Lebenslaufes. Zu diesem Unwesentlichen gehört die nähere Bestimmung der Begebenheiten und Handlungen, welche der Stoff sind, an dem der empirische Charakter sich zeigt. Diese werden von äußeren Umständen bestimmt, welche die Motive abgeben, auf welche der Charakter seiner Natur gemäß reagirt, und da sie sehr verschieden seyn können, so wird sich nach ihrem Einfluß die äußere Gestaltung der Erscheinung des empirischen Charakters, also die bestimmte faktische oder historische Gestaltung des Lebenslaufes, richten müssen. Diese wird sehr verschieden ausfallen können, wenn gleich das Wesentliche dieser Erscheinung, ihr Inhalt, derselbe bleibt: so z. B. ist es unwesentlich, ob man um Nüsse oder Kronen spielt: ob man aber beim Spiel betrügt, oder ehrlich zu Werk geht, das ist das Wesentliche: dieses wird durch den intelligibeln Charakter, jenes durch äußern Einfluß bestimmt. Wie das selbe Thema sich in hundert Variationen darstellen kann, so der selbe Charakter in hundert sehr verschiedenen Lebensläufen. So verschiedenartig aber auch der äußere Einfluß seyn kann, so muß dennoch, wie er auch ausfalle, der sich im Lebenslauf ausdrückende empirische Charakter den intelligibeln genau objektiviren, indem er seine Objektivation dem vorgefundenen Stoffe faktischer Umstände anpaßt. — Etwas jenem Einfluß äußerer Umstände auf den im Wesentlichen durch den Charakter bestimmten Lebenslauf Analoges haben wir nun anzunehmen, wenn wir uns denken wollen, wie der Wille, im ursprünglichen Akt seiner Objektivation, die verschiedenen Ideen bestimmt, in denen er sich objektivirt, d. h. die verschiedenen Gestalten von Naturwesen aller Art, in welche er seine Objektivation vertheilt und die deswegen nothwendig eine Beziehung zu einander in der Erscheinung haben müssen. Wir müssen annehmen, daß zwischen allen jenen Erscheinungen des einen Willens ein allgemeines gegenseitiges sich

Digitized by Google

Anpassen und Bequemen zu einander Statt fand, wobei aber, wie wir bald deutlicher sehen werden, alle Zeitbestimmung auszulassen ist, da die Idee außer der Zeit liegt. Demnach mußte jede Erscheinung sich den Umgebungen, in die sie eintrat, anpassen, diese aber wieder auch jener, wenn solche gleich in der Zeit eine viel spätere Stelle einnimmt; und überall sehen wir diesen consensus naturae. Angemessen darum ist jede Pflanze ihrem Boden und Himmelsstrich, jedes Thier seinem Element und der Beute, die seine Nahrung werden soll, ist auch irgendwie einigermaaßen geschützt gegen seinen natürlichen Verfolger; angemessen ist das Auge dem Licht und seiner Brechbarkeit, die Lunge und das Blut der Luft, die Schwimmblase dem Wasser, das Auge des Seehundes dem Wechsel seines Mediums, die wasserhaltigen Zellen im Magen des Kameels der Dürre Afrikanischer Wüsten, das Segel des Nautilus dem Winde, der sein Schiffchen treiben soll, und so bis auf die speciellsten und erstaunlichsten äußeren Zweckmäßigkeiten herab *). Nun aber ist hiebei von allen Zeitverhältnissen zu abstrahiren, da solche nur die Erscheinung der Idee, nicht diese selbst betreffen können. Demgemäß ist jene Erklärungsart auch rückwärts zu gebrauchen und nicht nur anzunehmen, daß jede Species sich nach den vorgefundenen Umständen bequemte, sondern diese in der Zeit vorhergegangenen Umstände selbst ebenso Rücksicht nahmen auf die dereinst noch kommenden Wesen. Denn es ist ja der eine und selbe Wille, der sich in der ganzen Welt objektivirt: er kennt keine Zeit, da diese Gestalt des Satzes vom Grunde nicht ihm, noch seiner ursprünglichen Objektität, den Ideen, angehört; sondern nur der Art und Weise, wie diese von den selbst vergänglichen Individuen erkannt werden, d. h. der Erscheinung der Ideen. Daher ist bei unserer gegenwärtigen Betrachtung der Art, wie die Objektivation des Willens sich in die Ideen vertheilt, die Zeitfolge ganz ohne Bedeutung, und die Ideen, deren Erscheinungen, dem Gesetz der Kausalität, dem sie als solche unterworfen sind, gemäß, früher in die Zeitfolge eintraten, haben dadurch

*) Siehe „Ueber den Willen in der Natur", die Rubrik „Vergleichende Anatomie".

Digitized by Google

kein Vorrecht vor denen, deren Erſcheinung ſpäter eintritt, welche vielmehr gerade die vollkommenſten Objektivationen des Willens ſind, denen ſich die früheren eben ſo ſehr anpaſſen mußten, wie dieſe jenen. Alſo der Lauf der Planeten, die Neigung der Ekliptik, die Rotation der Erde, die Vertheilung des feſten Landes und des Meeres, die Atmoſphäre, das Licht, die Wärme und alle ähnlichen Erſcheinungen, welche in der Natur das ſind, was in der Harmonie der Grundbaß, bequemten ſich ahndungsvoll den kommenden Geſchlechtern lebender Weſen, deren Träger und Erhalter ſie werden ſollten. Eben ſo bequemte ſich der Boden der Ernährung der Pflanzen, dieſe der Ernährung der Thiere, dieſe der Ernährung anderer Thiere, ebenſo wohl als umgekehrt alle dieſe wieder jenen. Alle Theile der Natur kommen ſich entgegen, weil ein Wille es iſt, der in ihnen allen erſcheint, die Zeitfolge aber ſeiner urſprünglichen und allein adäquaten Objektität (dieſen Ausdruck erklärt das folgende Buch), den Ideen, ganz fremd iſt. Noch jetzt, da die Geſchlechter ſich nur zu erhalten, nicht mehr zu entſtehen haben, ſehen wir hin und wieder eine ſolche ſich auf das Zukünftige erſtreckende, eigentlich von der Zeitfolge gleichſam abſtrahirende Vorſorge der Natur, ein Sichbequemen deſſen was da iſt, nach dem was noch kommen ſoll. So baut der Vogel das Neſt für die Jungen, welche er noch nicht kennt; der Biber errichtet einen Bau, deſſen Zweck ihm unbekannt iſt; die Ameiſe, der Hamſter, die Biene ſammeln Vorräthe zu dem ihnen unbekannten Winter; die Spinne, der Ameiſenlöwe errichten, wie mit überlegter Liſt, Fallen für den künftigen, ihnen unbekannten Raub; die Inſekten legen ihre Eier dahin, wo die künftige Brut künftig Nahrung findet. Wann, um die Blüthezeit, die weibliche Blume der diöciſtiſchen Valisneria die Spiralwindungen ihres Stängels, von denen ſie bisher an den Grund des Waſſers gehalten wurde, entwickelt und dadurch auf die Oberfläche hinaufſteigt, genau dann reißt die auf dem Grunde des Waſſers an einem kurzen Stängel wachſende männliche Blume ſich von dieſem ab und gelangt ſo, mit Aufopferung ihres Lebens, auf die Oberfläche, woſelbſt ſie umherſchwimmend die weibliche Blume aufſucht, welche ſodann, nach geſchehener Befruchtung, ſich wieder durch Kontraktion ihrer Spirale zurückzieht auf den Grund, wo-

ſelbſt die Frucht ſich ausbildet *). Auch hier muß ich nochmals der Larve des männlichen Hirſchſchröters gedenken, die das Loch im Holze zu ihrer Metamorphoſe noch einmal ſo groß beißt, als die weibliche, um Raum für die künftigen Hörner zu gewinnen. Ueberhaupt alſo giebt uns der Inſtinkt der Thiere die beſte Erläuterung zur übrigen Teleologie der Natur. Denn wie der Inſtinkt ein Handeln iſt, gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denſelben; ſo iſt alles Bilden der Natur gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denſelben. Denn in der äußern, wie in der innern Teleologie der Natur iſt, was wir als Mittel und Zweck denken müſſen, überall nur die für unſere Erkenntnißweiſe in Raum und Zeit auseinandergetretene Erſcheinung der Einheit des mit ſich ſelbſt ſoweit übereinſtimmenden einen Willens.

Inzwiſchen kann das aus dieſer Einheit entſpringende ſich wechſelſeitige Anpaſſen und Sichbequemen der Erſcheinungen dennoch nicht den oben dargeſtellten, im allgemeinen Kampf der Natur erſcheinenden innern Widerſtreit tilgen, der dem Willen weſentlich iſt. Jene Harmonie geht nur ſo weit, daß ſie den Beſtand der Welt und ihrer Weſen möglich macht, welche daher ohne ſie längſt untergegangen wären. Daher erſtreckt ſie ſich nur auf den Beſtand der Species und der allgemeinen Lebensbedingungen, nicht aber auf den der Individuen. Wenn demnach, vermöge jener Harmonie und Akkomodation, die Species im Organiſchen und die allgemeinen Naturkräfte im Unorganiſchen neben einander beſtehen, ſogar ſich wechſelſeitig unterſtützen; ſo zeigt ſich dagegen der innere Widerſtreit des durch alle jene Ideen objektivirten Willens im unaufhörlichen Vertilgungskriege der Individuen jener Species und im beſtändigen Ringen der Erſcheinungen jener Naturkräfte mit einander, wie oben ausgeführt worden. Der Tummelplatz und der Gegenſtand dieſes Kampfs iſt die Materie, welche ſie wechſelſeitig einander zu entreißen ſtreben, wie auch Raum und Zeit, deren Vereinigung durch die Form der Kauſalität eigentlich die Materie iſt, wie im erſten Buche dargethan **).

*) Chatin, sur la Valisneria spiralis, in den Comptes rendus de l'acad. d. sc., Nr. 13, 1855.

**) Hiezu Kap. 26 u. 27 des zweiten Bandes.

§. 29.

Ich beſchließe hier den zweiten Haupttheil meiner Darſtellung, in der Hoffnung, daß, ſoweit es bei der allererſten Mittheilung eines noch nie dageweſenen Gedankens, der daher von den Spuren der Individualität, in welcher zuerſt er ſich erzeugte, nicht ganz frei ſeyn kann, — möglich iſt, es mir gelungen ſei, die deutliche Gewißheit mitzutheilen, daß dieſe Welt, in der wir leben und ſind, ihrem ganzen Weſen nach, durch und durch *Wille* und zugleich durch und durch *Vorſtellung* iſt; daß dieſe Vorſtellung ſchon als ſolche eine Form vorausſetzt, nämlich Objekt und Subjekt, mithin relativ iſt; und wenn wir fragen, was nach Aufhebung dieſer Form und aller ihr untergeordneten, die der Satz vom Grund ausdrückt, noch übrig bleibt; dieſes als ein von der Vorſtellung toto genere Verſchiedenes, nichts Anderes ſeyn kann, als *Wille*, der ſonach das eigentliche *Ding an ſich* iſt. Jeder findet ſich ſelbſt als dieſen Willen, in welchem das innere Weſen der Welt beſteht, ſo wie er ſich auch als das erkennende Subjekt findet, deſſen Vorſtellung die ganze Welt iſt, welche inſofern nur in Bezug auf ſein Bewußtſeyn, als ihren nothwendigen Träger, ein Daſeyn hat. Jeder iſt alſo in dieſem doppelten Betracht die ganze Welt ſelbſt, der Mikrokosmos, findet beide Seiten derſelben ganz und vollſtändig in ſich ſelbſt. Und was er ſo als ſein eigenes Weſen erkennt, daſſelbe erſchöpft auch das Weſen der ganzen Welt, des Makrokosmos: auch ſie alſo iſt, wie er ſelbſt, durch und durch Wille, und durch und durch Vorſtellung, und nichts bleibt weiter übrig. So ſehen wir hier die Philoſophie des Thales, die den Makrokosmos, und die des Sokrates, die den Mikrokosmos betrachtete, zuſammenfallen, indem das Objekt beider ſich als das Selbe aufweiſt. — Größere Vollſtändigkeit aber und dadurch auch größere Sicherheit wird die geſammte in den zwei erſten Büchern mitgetheilte Erkenntniß gewinnen, durch die noch folgenden zwei Bücher, in denen hoffentlich auch manche Frage, welche bei unſerer bisherigen Betrachtung deutlich oder undeutlich ſich aufgeworfen haben mag, ihre genügende Antwort finden wird.

Inzwiſchen mag *eine* ſolche Frage noch eigens erörtert werden, da ſie eigentlich nur aufgeworfen werden kann, ſolange

man noch nicht ganz in den Sinn der bisherigen Darstellung eingedrungen ist, und eben insofern zur Erläuterung derselben dienen kann. Es ist folgende. Jeder Wille ist Wille nach Etwas, hat ein Objekt, ein Ziel seines Wollens: was will denn zuletzt, oder wonach strebt jener Wille, der uns als das Wesen an sich der Welt dargestellt wird? — Diese Frage beruht, wie so viele andere, auf Verwechselung des Dinges an sich mit der Erscheinung. Auf diese allein, nicht auf jenes erstreckt sich der Satz vom Grunde, dessen Gestaltung auch das Gesetz der Motivation ist. Ueberall läßt sich nur von Erscheinungen als solchen, von einzelnen Dingen, ein Grund angeben, nie vom Willen selbst, noch von der Idee, in der er sich adäquat objektivirt. So ist von jeder einzelnen Bewegung, oder überhaupt Veränderung in der Natur, eine Ursache zu suchen, d. h. ein Zustand, welcher diese nothwendig herbeiführte; nie aber von der Naturkraft selbst, die sich in jener und in unzähligen gleichen Erscheinungen offenbart: und es ist daher wahrer Unverstand, aus Mangel an Besonnenheit entsprungen, wenn gefragt wird nach einer Ursache der Schwere, der Elektricität u. s. w. Nur etwan, wenn man dargethan hätte, daß Schwere, Elektricität, nicht ursprüngliche eigenthümliche Naturkräfte, sondern nur Erscheinungsweisen einer allgemeineren, schon bekannten Naturkraft wären, ließe sich fragen nach der Ursache, welche macht, daß diese Naturkraft hier die Erscheinung der Schwere, der Elektricität, hervorbringe. Alles Dieses ist oben weitläufig auseinandergesetzt. Ebenso nun hat jeder einzelne Willensakt eines erkennenden Individuums (welches selbst nur Erscheinung des Willens als Dinges an sich ist) nothwendig ein Motiv, ohne welches jener Akt nie einträte: aber wie die materielle Ursache bloß die Bestimmung enthält, daß zu dieser Zeit, an diesem Ort, an dieser Materie, eine Aeußerung dieser oder jener Naturkraft eintreten muß; so bestimmt auch das Motiv nur den Willensakt eines erkennenden Wesens, zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, als ein ganz Einzelnes; keineswegs aber daß jenes Wesen überhaupt will und auf diese Weise will: dies ist Aeußerung seines intelligibeln Charakters, der, als der Wille selbst, das Ding an sich, grundlos ist, als außer dem Gebiet des Satzes vom Grunde liegend. Daher hat auch jeder Mensch beständig Zwecke und Motive, nach denen er

ed by Google

ſein Handeln leitet, und weiß von ſeinem einzelnen Thun allezeit Rechenſchaft zu geben: aber wenn man ihn fragte, warum er überhaupt will, oder warum er überhaupt daſeyn will; ſo würde er keine Antwort haben, vielmehr würde ihm die Frage ungereimt erſcheinen: und hierin eben ſpräche ſich eigentlich das Bewußtſeyn aus, daß er ſelbſt nichts, als Wille iſt, deſſen Wollen überhaupt ſich alſo von ſelbſt verſteht und nur in ſeinen einzelnen Akten, für jeden Zeitpunkt, der nähern Beſtimmung durch Motive bedarf.

In der That gehört Abweſenheit alles Zieles, aller Gränzen, zum Weſen des Willens an ſich, der ein endloſes Streben iſt. Dies wurde bereits oben, bei Erwähnung der Centrifugalkraft berührt: auch offenbart es ſich am einfachſten auf der allerniedrigſten Stufe der Objektität des Willens, nämlich in der Schwere, deren beſtändiges Streben, bei offenbarer Unmöglichkeit eines letzten Zieles, vor Augen liegt. Denn wäre auch, nach ihrem Willen, alle exiſtirende Materie in einen Klumpen vereinigt; ſo würde im Innern deſſelben die Schwere, zum Mittelpunkte ſtrebend, noch immer mit der Undurchdringlichkeit, als Starrheit oder Elaſticität, kämpfen. Das Streben der Materie kann daher ſtets nur gehemmt, nie und nimmer erfüllt oder befriedigt werden. So aber gerade verhält es ſich mit allem Streben aller Erſcheinungen des Willens. Jedes erreichte Ziel iſt wieder Anfang einer neuen Laufbahn, und ſo ins Unendliche. Die Pflanze erhöht ihre Erſcheinung vom Keim durch Stamm und Blatt zur Blüthe und Frucht, welche wieder nur der Anfang eines neuen Keimes iſt, eines neuen Individuums, das abermals die alte Bahn durchläuft, und ſo durch unendliche Zeit. Ebenſo iſt der Lebenslauf des Thieres: die Zeugung iſt der Gipfel deſſelben, nach deſſen Erreichung das Leben des erſten Individuums ſchnell oder langſam ſinkt, während ein neues der Natur die Erhaltung der Species verbürgt und die ſelbe Erſcheinung wiederholt. Ja, als die bloße Erſcheinung dieſes beſtändigen Dranges und Wechſels iſt auch die ſtete Erneuerung der Materie jedes Organismus anzuſehen, welche die Phyſiologen jetzt aufhören für nothwendigen Erſatz des bei der Bewegung verbrauchten Stoffes zu halten, da die mögliche Abnutzung der Maſchine durchaus kein Aequivalent ſeyn kann für den beſtändigen Zufluß durch die Ernährung:

ewiges Werden, endloser Fluß, gehört zur Offenbarung des Wesens des Willens. Das Selbe zeigt sich endlich auch in den menschlichen Bestrebungen und Wünschen, welche ihre Erfüllung immer als letztes Ziel des Wollens uns vorgaukeln; sobald sie aber erreicht sind, sich nicht mehr ähnlich sehen und daher bald vergessen, antiquirt und eigentlich immer, wenn gleich nicht eingeständlich, als verschwundene Täuschungen bei Seite gelegt werden; glücklich genug, wenn noch etwas zu wünschen und zu streben übrig blieb, damit das Spiel des steten Ueberganges vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch, dessen rascher Gang Glück, der langsame Leiden heißt, unterhalten werde, und nicht in jenes Stocken gerathe, das sich als furchtbare, lebenserstarrende Langeweile, mattes Sehnen ohne bestimmtes Objekt, ertödtender languor zeigt. — Diesem allen zufolge, weiß der Wille, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, stets was er jetzt, was er hier will; nie aber was er überhaupt will: jeder einzelne Akt hat einen Zweck; das gesammte Wollen keinen: eben wie jede einzelne Naturerscheinung zu ihrem Eintritt an diesem Ort, zu dieser Zeit, durch eine zureichende Ursache bestimmt wird, nicht aber die in ihr sich manifestirende Kraft überhaupt eine Ursache hat, da solche Erscheinungsstufe des Dinges an sich, des grundlosen Willens ist. — Die einzige Selbsterkenntniß des Willens im Ganzen aber ist die Vorstellung im Ganzen, die gesammte anschauliche Welt. Sie ist seine Objektität, seine Offenbarung, sein Spiegel. Was sie in dieser Eigenschaft aussagt, wird der Gegenstand unserer fernern Betrachtung seyn *).

*) Hiezu Kap. 28 des zweiten Bandes.

Digitized by Google

Drittes Buch.

Der Welt als Vorſtellung

zweite Betrachtung:

Die Vorſtellung, unabhängig vom Satze des Grundes: die Platoniſche Idee: das Objekt der Kunſt.

Τί τὸ ὂν μὲν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν;

ΠΛΑΤΩΝ.

Digitized by Google

§. 30.

Nachdem wir die im ersten Buch als bloße Vorstellung, Objekt für ein Subjekt, dargestellte Welt im zweiten Buch von ihrer andern Seite betrachtet und gefunden haben, daß diese Wille sei, welcher allein als dasjenige sich ergab, was jene Welt noch außer der Vorstellung ist; so nannten wir, dieser Erkenntniß gemäß, die Welt als Vorstellung, sowohl im Ganzen als in ihren Theilen, die Objektität des Willens, welches demnach besagt: der Objekt, d. i. Vorstellung, gewordene Wille. Wir erinnern uns nun ferner, daß solche Objektivation des Willens viele, aber bestimmte Stufen hatte, auf welchen, mit gradweise steigender Deutlichkeit und Vollendung, das Wesen des Willens in die Vorstellung trat, d. h. sich als Objekt darstellte. In diesen Stufen erkannten wir schon dort Platons Ideen wieder, sofern nämlich jene Stufen eben die bestimmten Species, oder die ursprünglichen, nicht wechselnden Formen und Eigenschaften aller natürlichen, sowohl unorganischen, als organischen Körper, wie auch die nach Naturgesetzen sich offenbarenden allgemeinen Kräfte sind. Diese Ideen also insgesammt stellen sich in unzähligen Individuen und Einzelnheiten dar, als deren Vorbild sie sich zu diesen ihren Nachbildern verhalten. Die Vielheit solcher Individuen ist durch Zeit und Raum, das Entstehen und Vergehen derselben durch Kausalität allein vorstellbar, in welchen Formen allen wir nur die verschiedenen Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkennen, der das letzte Princip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorstellung, wie sie in die Erkenntniß

Digitized by Google

des Individuums als solchen fällt, ist. Die Idee hingegen geht in jenes Princip nicht ein: daher ihr weder Vielheit noch Wechsel zukommt. Während die Individuen, in denen sie sich darstellt, unzählige sind und unaufhaltsam werden und vergehen, bleibt sie unverändert als die eine und selbe stehen, und der Satz vom Grunde hat für sie keine Bedeutung. Da dieser nun aber die Form ist, unter der alle Erkenntniß des Subjekts steht, sofern dieses als Individuum erkennt; so werden die Ideen auch ganz außerhalb der Erkenntnißsphäre desselben als solchen liegen. Wenn daher die Ideen Objekt der Erkenntniß werden sollen; so wird dies nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt geschehen können. Die näheren und ausführlichen Erklärungen hierüber sind nunmehr was uns zunächst beschäftigen wird.

§. 31.

Zuvor jedoch noch folgende sehr wesentliche Bemerkung. Ich hoffe, daß es mir im vorhergehenden Buche gelungen ist, die Ueberzeugung hervorzubringen, daß Dasjenige, was in der Kantischen Philosophie das Ding an sich genannt wird und daselbst als eine so bedeutende, aber dunkle und paradoxe Lehre auftritt, besonders aber durch die Art, wie Kant es einführte, nämlich durch den Schluß vom Begründeten auf den Grund, als ein Stein des Anstoßes, ja, als die schwache Seite seiner Philosophie befunden ward, daß, sage ich, dieses, wenn man auf dem ganz andern Wege, den wir gegangen sind, dazu gelangt, nichts Anderes ist, als der Wille, in der auf die angegebene Weise erweiterten und bestimmten Sphäre dieses Begriffs. Ich hoffe ferner, daß man, nach dem Vorgetragenen, kein Bedenken hegen wird, in den bestimmten Stufen der Objektivation jenes, das Ansich der Welt ausmachenden Willens, Dasjenige wiederzuerkennen, was Platon die ewigen Ideen, oder die unveränderlichen Formen (εἰδῆ) nannte, welche, als das hauptsächliche, aber zugleich dunkelste und paradoxeste Dogma seiner Lehre anerkannt, ein Gegenstand des Nachdenkens, des Streites, des Spottes und der Verehrung so vieler und verschieden gesinnter Köpfe in einer Reihe von Jahrhunderten gewesen sind.

Digitized by Google

Iſt uns nun der Wille das Ding an ſich, die Idee aber die unmittelbare Objektität jenes Willens auf einer beſtimmten Stufe; ſo finden wir Kants Ding an ſich und Platons Idee, die ihm allein οντως ον iſt, dieſe beiden großen dunkeln Paradoxen, der beiden größten Philoſophen des Occidents, — zwar nicht als identiſch, aber doch als ſehr nahe verwandt und nur durch eine einzige Beſtimmung unterſchieden. Beide große Paradoxa ſind ſogar, eben weil ſie, bei allem innern Einklang und Verwandtſchaft, durch die außerordentlich verſchiedenen Individualitäten ihrer Urheber, ſo höchſt verſchieden lauten, der beſte Kommentar wechſelſeitig eines des andern, indem ſie zwei ganz verſchiedenen Wegen gleichen, die zu einem Ziele führen. — Dies läßt ſich mit Wenigem deutlich machen. Nämlich was Kant ſagt, iſt, dem Weſentlichen nach, Folgendes: „Zeit, Raum und Kauſalität ſind nicht Beſtimmungen des Dinges an ſich; ſondern gehören nur ſeiner Erſcheinung an, indem ſie nichts, als Formen unſerer Erkenntniß ſind. Da nun aber alle Vielheit und alles Entſtehen und Vergehen allein durch Zeit, Raum und Kauſalität möglich ſind; ſo folgt, daß auch jene allein der Erſcheinung, keineswegs dem Dinge an ſich anhängen. Weil unſere Erkenntniß aber durch jene Formen bedingt iſt; ſo iſt die geſammte Erfahrung nur Erkenntniß der Erſcheinung, nicht des Dinges an ſich: daher auch können ihre Geſetze nicht auf das Ding an ſich geltend gemacht werden. Selbſt auf unſer eigenes Ich erſtreckt ſich das Geſagte, und wir erkennen es nur als Erſcheinung, nicht nach dem, was es an ſich ſeyn mag.“ Dieſes iſt, in der betrachteten wichtigen Rückſicht, der Sinn und Inhalt der Lehre Kants. — Platon nun aber ſagt: „Die Dinge dieſer Welt, welche unſere Sinne wahrnehmen, haben gar kein wahres Seyn: ſie werden immer, ſind aber nie: ſie haben nur ein relatives Seyn, ſind insgeſammt nur in und durch ihr Verhältniß zu einander: man kann daher ihr ganzes Daſeyn ebenſo wohl ein Nichtſeyn nennen. Sie ſind folglich auch nicht Objekte einer eigentlichen Erkenntniß (επιστημη): denn nur von dem, was an und für ſich und immer auf gleiche Weiſe iſt, kann es eine ſolche geben: ſie hingegen ſind nur das Objekt eines durch Empfindung veranlaßten Dafürhaltens (δοξα μετ' αισθησεως αλογου). So lange wir nun auf ihre Wahrnehmung beſchränkt ſind, gleichen

wir Menſchen, die in einer finſtern Höhle ſo feſt gebunden ſäßen, daß ſie auch den Kopf nicht drehen könnten, und nichts ſähen, als beim Lichte eines hinter ihnen brennenden Feuers, an der Wand ihnen gegenüber, die Schattenbilder wirklicher Dinge, welche zwiſchen ihnen und dem Feuer vorübergeführt würden, und auch ſogar von einander, ja jeder von ſich ſelbſt, eben nur die Schatten auf jener Wand. Ihre Weisheit aber wäre, die aus Erfahrung erlernte Reihenfolge jener Schatten vorher zu ſagen. Was nun hingegen allein wahrhaft Seiend (οντως ον) genannt werden kann, weil es immer iſt, aber nie wird, noch vergeht: das ſind die realen Urbilder jener Schattenbilder: es ſind die ewigen Ideen, die Urformen aller Dinge. Ihnen kommt keine Vielheit zu: denn jedes iſt ſeinem Weſen nach nur Eines, indem es das Urbild ſelbſt iſt, deſſen Nachbilder, oder Schatten, alle ihm gleichnamige, einzelne, vergängliche Dinge derſelben Art ſind. Ihnen kommt auch kein Entſtehen und Vergehen zu: denn ſie ſind wahrhaft ſeiend, nie aber werdend, noch untergehend, wie ihre hinſchwindenden Nachbilder. (In dieſen beiden verneinenden Beſtimmungen iſt aber nothwendig als Vorausſetzung enthalten, daß Zeit, Raum und Kauſalität für ſie keine Bedeutung noch Gültigkeit haben, und ſie nicht in dieſen daſind.) Von ihnen allein daher giebt es eine eigentliche Erkenntniß, da das Objekt einer ſolchen nur Das ſeyn kann, was immer und in jedem Betracht (alſo an ſich) iſt; nicht Das, was iſt, aber auch wieder nicht iſt, je nachdem man es anſieht." — Dies iſt Platons Lehre. Es iſt offenbar und bedarf keiner weitern Nachweiſung, daß der innere Sinn beider Lehren ganz derſelbe iſt, daß beide die ſichtbare Welt für eine Erſcheinung erklären, die an ſich nichtig iſt und nur durch das in ihr ſich Ausdrückende (dem Einen das Ding an ſich, dem Andern die Idee) Bedeutung und geborgte Realität hat; welchem letzteren, wahrhaft Seienden aber, beiden Lehren zufolge, alle, auch die allgemeinſten und weſentlichſten Formen jener Erſcheinung durchaus fremd ſind. Kant hat, um dieſe Formen zu verneinen, ſie unmittelbar ſelbſt in abſtrakten Ausdrücken gefaßt und geradezu Zeit, Raum und Kauſalität, als bloße Formen der Erſcheinung, dem Ding an ſich abgeſprochen: Platon dagegen iſt nicht bis zum oberſten Ausdruck gelangt, und hat jene Formen nur mittelbar ſeinen Ideen ab-

Digitized by Google

geſprochen, indem er Das, was allein durch jene Formen möglich iſt, von den Ideen verneint, nämlich Vielheit des Gleichartigen, Entſtehen und Vergehen. Zum Ueberfluß jedoch will ich jene merkwürdige und wichtige Uebereinſtimmung noch durch ein Beiſpiel anſchaulich machen. Es ſtehe ein Thier vor uns, in voller Lebensthätigkeit. Platon wird ſagen: „Dieſes Thier hat keine wahrhafte Exiſtenz, ſondern nur eine ſcheinbare, ein beſtändiges Werden, ein relatives Daſeyn, welches ebenſo wohl ein Nichtſeyn, als ein Seyn heißen kann. Wahrhaft ſeiend iſt allein die Idee, die ſich in jenem Thier abbildet, oder das Thier an ſich ſelbſt (αυτο το θηριον), welches von nichts abhängig, ſondern an und für ſich iſt (καθ' ἑαυτο, αει ὡς αυτως), nicht geworden, nicht endend, ſondern immer auf gleiche Weiſe (αει ον, και μηδεποτε ουτε γιγνομενον, ουτε απολλυμενον). Sofern wir nun in dieſem Thiere ſeine Idee erkennen, iſt es ganz einerlei und ohne Bedeutung, ob wir dies Thier jetzt vor uns haben, oder ſeinen vor tauſend Jahren lebenden Vorfahr, ferner auch ob es hier oder in einem fernen Lande iſt, ob es in dieſer oder jener Weiſe, Stellung, Handlung ſich darbietet, ob es endlich dieſes, oder irgend ein anderes Individuum ſeiner Art iſt: dieſes Alles iſt nichtig und geht nur die Erſcheinung an: die Idee des Thieres allein hat wahrhaftes Seyn und iſt Gegenſtand wirklicher Erkenntniß." — So Platon. Kant würde etwan ſagen: „Dieſes Thier iſt eine Erſcheinung in Zeit, Raum und Kauſalität, welche ſämmtlich die in unſerm Erkenntnißvermögen liegenden Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung ſind, nicht Beſtimmungen des Dinges an ſich. Daher iſt dieſes Thier, wie wir es zu dieſer beſtimmten Zeit, an dieſem gegebenen Ort, als ein im Zuſammenhang der Erfahrung, d. h. an der Kette von Urſachen und Wirkungen, gewordenes und ebenſo nothwendig vergängliches Individuum wahrnehmen, kein Ding an ſich, ſondern eine nur in Beziehung auf unſere Erkenntniß gültige Erſcheinung. Um es nach dem, was es an ſich ſeyn mag, folglich unabhängig von allen in der Zeit, dem Raum und der Kauſalität liegenden Beſtimmungen zu erkennen, wäre eine andere Erkenntnißweiſe, als die uns allein mögliche, durch Sinne und Verſtand, erfordert."

Um Kants Ausdruck dem Platoniſchen noch näher zu bringen, könnte man auch ſagen: Zeit, Raum und Kauſalität ſind diejenige

Einrichtung unſers Intellekts, vermöge deren das eigentlich allein vorhandene eine Weſen jeglicher Art ſich uns darſtellt als eine Vielheit gleichartiger, ſtets von Neuem entſtehender und vergehender Weſen, in endloſer Succeſſion. Die Auffaſſung der Dinge mittelſt und gemäß beſagter Einrichtung iſt die immanente; diejenige hingegen, die des Bewandniſſes, welches es damit hat, ſich bewußt wird, iſt die transſcendentale. Dieſe empfängt man in abstracto durch die Kritik der reinen Vernunft: aber ausnahmsweiſe kann ſie ſich auch intuitiv einſtellen. Dieſes Letztere iſt mein Zuſatz, welchen ich eben durch gegenwärtiges dritte Buch zu erläutern bemüht bin.

Hätte man jemals Kants Lehre, hätte man ſeit Kant den Platon eigentlich verſtanden und gefaßt, hätte man treu und ernſt dem innern Sinn und Gehalt der Lehren beider großer Meiſter nachgedacht, ſtatt mit den Kunſtausdrücken des einen um ſich zu werfen und den Stil des andern zu parodiren; es hätte nicht fehlen können, daß man längſt gefunden hätte, wie ſehr die beiden großen Weiſen übereinſtimmen und die reine Bedeutung, der Zielpunkt beider Lehren, durchaus derſelbe iſt. Nicht nur hätte man dann nicht den Platon beſtändig mit Leibniz, auf welchem ſein Geiſt durchaus nicht ruhte, oder gar mit einem noch lebenden bekannten Herrn *) verglichen, als wollte man die Manen des großen Denkers der Vorzeit verſpotten; ſondern überhaupt wäre man alsdann viel weiter gekommen als man iſt, oder vielmehr man wäre nicht ſo ſchmachvoll weit zurückgeſchritten, wie man in dieſen letzten vierzig Jahren iſt: man hätte ſich nicht heute von dieſem, morgen von einem andern Windbeutel naſeführen laſſen und nicht das ſich ſo bedeutend ankündigende 19. Jahrhundert in Deutſchland mit philoſophiſchen Poſſenſpielen eröffnet, die man über Kants Grabe aufführte (wie die Alten bisweilen bei der Leichenfeier der Ihrigen), unter dem gerechten Spott anderer Nationen, da den ernſthaften und ſogar ſteifen Deutſchen Dergleichen am wenigſten kleidet. Aber ſo klein iſt das eigentliche Publikum ächter Philoſophen, daß ſelbſt die Schüler, die verſtehen, ihnen nur ſparſam von den Jahrhunderten gebracht werden. — Εισι δη ναρθηκοφοροι μεν πολλοι, βακχοι

*) F. H. Jacobi.

Digitized by Google

δε γε παυροι. (Thyrsigeri quidem multi, Bacchi vero pauci.) Ἡ ατιμια φιλοσοφια δια ταυτα προσπεπτωκεν, ὁτι ου κατ' αξιαν αυτης ἁπτονται· ου γαρ νοθους εδει ἁπτεσθαι, αλλα γνησιους. (Eam ob rem philosophia in infamiam incidit, quod non pro dignitate ipsam attingunt: neque enim a spuriis, sed a legitimis erat attrectanda.) Plat.

Man ging den Worten nach, den Worten: „Vorſtellungen a priori, unabhängig von der Erfahrung bewußte Formen des Anſchauens und Denkens, Urbegriffe des reinen Verſtandes", u. ſ. w. — und fragte nun ob Platons Ideen, die ja auch Urbegriffe und ferner auch Erinnerungen aus einer dem Leben vorhergegangenen Anſchauung der wahrhaft ſeienden Dinge ſeyn ſollen, etwan das Selbe wären mit Kants Formen des Anſchauens und Denkens, die a priori in unſerm Bewußtſeyn liegen: dieſe zwei ganz heterogenen Lehren, die Kantiſche von den Formen, welche die Erkenntniß des Individuums auf die Erſcheinung beſchränken, und die Platoniſche von den Ideen, deren Erkenntniß eben jene Formen ausdrücklich verneint, — dieſe inſofern diametral entgegengeſetzten Lehren, da ſie in ihren Ausdrücken ſich ein wenig ähneln, verglich man aufmerkſam, berathſchlagte und ſtritt über ihre Einerleiheit, fand dann zuletzt, daß ſie doch nicht das Selbe wären, und ſchloß, daß Platons Ideenlehre und Kants Vernunftkritik gar keine Uebereinſtimmung hätten *). Aber genug davon.

§. 32.

In Folge unſerer bisherigen Betrachtungen iſt uns, bei aller innern Uebereinſtimmung zwiſchen Kant und Platon, und der Identität des Zieles, das beiden vorſchwebte, oder der Weltanſchauung, die ſie zum Philoſophiren aufregte und leitete, dennoch Idee und Ding an ſich nicht ſchlechthin Eines und daſſelbe: vielmehr iſt uns die Idee nur die unmittelbare und daher adäquate Objektität des Dinges an ſich, welches ſelbſt aber der

*) Man ſehe z. B. „Immanuel Kant, ein Denkmal von Fr. Bouterweck", S. 49, — und Buhles „Geſchichte der Philoſophie", Bd. 6, S. 802—815 u. 823.

Digitized by Google

Wille ist, der Wille, sofern er noch nicht objektivirt, noch nicht Vorstellung geworden ist. Denn das Ding an sich soll, eben nach Kant, von allen dem Erkennen als solchen anhängenden Formen frei seyn: und es ist nur (wie im Anhange gezeigt wird) ein Fehler Kants, daß er zu diesen Formen nicht, vor allen anderen, das Objekt-für-ein-Subjekt-seyn zählte, da eben dieses die erste und allgemeinste Form aller Erscheinung, d. i. Vorstellung, ist; daher er seinem Ding an sich das Objektseyn ausdrücklich hätte absprechen sollen, welches ihn vor jener großen, früh aufgedeckten Inkonsequenz bewahrt hätte. Die Platonische Idee hingegen ist nothwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorstellung, und eben dadurch, aber auch nur dadurch, vom Ding an sich verschieden. Sie hat bloß die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseyns für ein Subjekt. Die dieser untergeordneten Formen (deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist) sind es, welche die Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl, in Beziehung auf die Idee völlig gleichgültig ist. Der Satz vom Grund ist also wieder die Form, in welche die Idee eingeht, indem sie in die Erkenntniß des Subjekts als Individuums fällt. Das einzelne, in Gemäßheit des Satzes vom Grunde erscheinende Ding ist also nur eine mittelbare Objektivation des Dinges an sich (welches der Wille ist), zwischen welchem und ihm noch die Idee steht, als die alleinige unmittelbare Objektität des Willens, indem sie keine andere dem Erkennen als solchem eigene Form angenommen hat, als die der Vorstellung überhaupt, d. i. des Objektseyns für ein Subjekt. Daher ist auch sie allein die möglichst adäquate Objektität des Willens oder Dinges an sich, ist selbst das ganze Ding an sich, nur unter der Form der Vorstellung: und hierin liegt der Grund der großen Uebereinstimmung zwischen Platon und Kant, obgleich, der größten Strenge nach, Das, wovon beide reden, nicht das Selbe ist. Die einzelnen Dinge aber sind keine ganz adäquate Objektität des Willens, sondern diese ist hier schon getrübt durch jene Formen, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom Grunde ist, welche aber

Digitized by Google

Bedingung der Erkenntniß ſind, wie ſie dem Individuo als ſolchem möglich iſt. — Wir würden in der That, wenn es erlaubt iſt, aus einer unmöglichen Vorausſetzung zu folgern, gar nicht mehr einzelne Dinge, noch Begebenheiten, noch Wechſel, noch Vielheit erkennen, ſondern nur Ideen, nur die Stufenleiter der Objektivation jenes einen Willens, des wahren Dinges an ſich, in reiner ungetrübter Erkenntniß auffaſſen, und folglich würde unſere Welt ein Nunc stans ſeyn; wenn wir nicht, als Subjekt des Erkennens, zugleich Individuen wären, d. h. unſere Anſchauung nicht vermittelt wäre durch einen Leib, von deſſen Affektionen ſie ausgeht, und welcher ſelbſt nur konkretes Wollen, Objektität des Willens, alſo Objekt unter Objekten iſt und als ſolches, ſo wie er in das erkennende Bewußtſeyn kommt, dieſes nur in den Formen des Satzes vom Grunde kann, folglich die Zeit und alle anderen Formen, die jener Satz ausdrückt, ſchon vorausſetzt und dadurch einführt. Die Zeit iſt bloß die vertheilte und zerſtückelte Anſicht, welche ein individuelles Weſen von den Ideen hat, die außer der Zeit, mithin ewig ſind: daher ſagt Plato, die Zeit ſei das bewegte Bild der Ewigkeit: αιωνος εικων κινητη ὁ χρονος *).

§. 33.

Da wir nun alſo als Individuen keine andere Erkenntniß haben, als die dem Satz vom Grunde unterworfen iſt, dieſe Form aber die Erkenntniß der Ideen ausſchließt; ſo iſt gewiß, daß wenn es möglich iſt, daß wir uns von der Erkenntniß einzelner Dinge zu der der Ideen erheben, ſolches nur geſchehen kann dadurch, daß im Subjekt eine Veränderung vorgeht, welche jenem großen Wechſel der ganzen Art des Objekts entſprechend und analog iſt, und vermöge welcher das Subjekt, ſofern es eine Idee erkennt, nicht mehr Individuum iſt.

Es iſt uns aus dem vorigen Buch erinnerlich, daß das Erkennen überhaupt ſelbſt zur Objektivation des Willens auf ihren höheren Stufen gehört, und die Senſibilität, Nerven, Gehirn, eben nur, wie andere Theile des organiſchen Weſens, Ausdruck

*) Hiezu Kap. 29 des zweiten Bandes.

des Willens in diesem Grade seiner Objektität sind und daher die durch sie entstehende Vorstellung auch ebenso zu seinem Dienste bestimmt ist, als ein Mittel (μηχανη) zur Erreichung seiner jetzt komplicirteren (πολυτελεστερα) Zwecke, zur Erhaltung eines vielfache Bedürfnisse habenden Wesens. Ursprünglich also und ihrem Wesen nach ist die Erkenntniß dem Willen durchaus dienstbar, und wie das unmittelbare Objekt, welches mittelst Anwendung des Gesetzes der Kausalität ihr Ausgangspunkt wird, nur objektivirter Wille ist, so bleibt auch alle dem Satze vom Grunde nachgehende Erkenntniß in einer näheren oder entfernteren Beziehung zum Willen. Denn das Individuum findet seinen Leib als ein Objekt unter Objekten, zu denen allen derselbe mannigfaltige Verhältnisse und Beziehungen nach dem Satz vom Grunde hat, deren Betrachtung also immer, auf näherem oder fernerem Wege, zu seinem Leibe, also zu seinem Willen, zurückführt. Da es der Satz vom Grunde ist, der die Objekte in diese Beziehung zum Leibe und dadurch zum Willen stellt; so wird die diesem dienende Erkenntniß auch einzig bestrebt seyn, von den Objekten eben die durch den Satz vom Grunde gesetzten Verhältnisse kennen zu lernen, also ihren mannigfaltigen Beziehungen in Raum, Zeit und Kausalität nachgehen. Denn nur durch diese ist das Objekt dem Individuo *interessant*, d. h. hat ein Verhältniß zum Willen. Daher erkennt denn auch die dem Willen dienende Erkenntniß von den Objekten eigentlich nichts weiter, als ihre Relationen, erkennt die Objekte nur, sofern sie zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen, mit diesen Wirkungen dasind, mit Einem Wort, als einzelne Dinge: und höbe man alle diese Relationen auf, so wären ihr auch die Objekte verschwunden, eben weil sie übrigens nichts an ihnen erkannte. — Wir dürfen auch nicht verhehlen, daß Das, was die Wissenschaften an den Dingen betrachten, im Wesentlichen gleichfalls nichts Anderes als alles Jenes ist, nämlich ihre Relationen, die Verhältnisse der Zeit, des Raumes, die Ursachen natürlicher Veränderungen, die Vergleichung der Gestalten, Motive der Begebenheiten, also lauter Relationen. Was sie von der gemeinen Erkenntniß unterscheidet, ist bloß ihre Form, das Systematische, die Erleichterung der Erkenntniß durch Zusammenfassung alles Einzelnen, mittelst Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine,

Digitized by

und dadurch erlangte Vollſtändigkeit derſelben. Alle Relation hat ſelbſt nur ein relatives Daſeyn: z. B. alles Seyn in der Zeit iſt auch wieder ein Nichtſeyn: denn die Zeit iſt eben nur dasjenige, wodurch dem ſelben Dinge entgegengeſetzte Beſtimmungen zukommen können: daher iſt jede Erſcheinung in der Zeit eben auch wieder nicht: denn was ihren Anfang von ihrem Ende trennt, iſt eben nur Zeit, ein weſentlich Hinſchwindendes, Beſtandloſes und Relatives, hier Dauer genannt. Die Zeit iſt aber die allgemeinſte Form aller Objekte der im Dienſte des Willens ſtehenden Erkenntniß und der Urtypus der übrigen Formen derſelben.

Dem Dienſte des Willens bleibt nun die Erkenntniß in der Regel immer unterworfen, wie ſie ja zu dieſem Dienſte hervorgegangen, ja dem Willen gleichſam ſo entſproſſen iſt, wie der Kopf dem Rumpf. Bei den Thieren iſt dieſe Dienſtbarkeit der Erkenntniß unter dem Willen gar nie aufzuheben. Bei den Menſchen tritt ſolche Aufhebung nur als Ausnahme ein, wie wir ſogleich näher betrachten werden. Dieſer Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier iſt äußerlich ausgedrückt durch die Verſchiedenheit des Verhältniſſes des Kopfes zum Rumpf. Bei den unteren Thieren ſind beide noch ganz verwachſen: bei allen iſt der Kopf zur Erde gerichtet, wo die Objekte des Willens liegen: ſelbſt bei den oberen ſind Kopf und Rumpf noch viel mehr Eines, als beim Menſchen, deſſen Haupt dem Leibe frei aufgeſetzt erſcheint, nur von ihm getragen, nicht ihm dienend. Dieſen menſchlichen Vorzug ſtellt im höchſten Grade der Apoll von Belvedere dar: das weitumherblickende Haupt des Muſengottes ſteht ſo frei auf den Schultern, daß es dem Leibe ganz entwunden, der Sorge für ihn nicht mehr unterthan erſcheint.

§. 34.

Der, wie geſagt, mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Erkenntniß der Idee geſchieht plötzlich, indem die Erkenntniß ſich vom Dienſte des Willens losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört ein bloß individuelles zu ſeyn und jetzt reines, willenloſes Subjekt der Erkenntniß iſt, welches nicht mehr, dem Satze

Digitized by Google

vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht; sondern in fester Kontemplation des dargebotenen Objekts, außer seinem Zusammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht.

Dieses bedarf, um deutlich zu werden, nothwendig einer ausführlichen Auseinandersetzung, über deren Befremdendes man sich einstweilen hinauszusetzen hat, bis es, nach Zusammenfassung des ganzen in dieser Schrift mitzutheilenden Gedankens, von selbst verschwunden ist.

Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde, nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; sondern einzig und allein das Was; auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtsein einnehmen läßt; sondern, statt alles diesen, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtseyn ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man nach einer sinnvollen Deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt; so daß es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide Eines geworden sind, indem das ganze Bewußtseyn von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen ist; wenn also solchermaaßen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist: dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses

Subjekt der Erkenntniß. Dieſes für ſich jetzt ſo Auffallende, (von dem ich ſehr wohl weiß, daß es den von Thomas Paine herrührenden Ausſpruch, du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas, beſtätigt) wird durch das Folgende nach und nach deutlicher und weniger befremdend werden. Es war es auch, was dem Spinoza vorſchwebte, als er niederſchrieb: mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit (Eth. V, pr. 31, schol.)*). In ſolcher Kontemplation nun wird mit Einem Schlage das einzelne Ding zur Idee ſeiner Gattung und das anſchauende Individuum zum reinen Subjekt des Erkennens. Das Individuum als ſolches erkennt nur einzelne Dinge; das reine Subjekt des Erkennens nur Ideen. Denn das Individuum iſt das Subjekt des Erkennens in ſeiner Beziehung auf eine beſtimmte einzelne Erſcheinung des Willens, und dieſer dienſtbar. Dieſe einzelne Willenserſcheinung iſt als ſolche dem Satz vom Grunde, in allen ſeinen Geſtaltungen, unterworfen: alle auf daſſelbe ſich beziehende Erkenntniß folgt daher auch dem Satz vom Grunde, und zum Behuf des Willens taugt auch keine andere als dieſe, welche immer nur Relationen zum Objekt hat. Das erkennende Individuum als ſolches und das von ihm erkannte einzelne Ding ſind immer irgendwo, irgendwann und Glieder in der Kette der Urſachen und Wirkungen. Das reine Subjekt der Erkenntniß und ſein Korrelat, die Idee, ſind aus allen jenen Formen des Satzes vom Grunde herausgetreten: die Zeit, der Ort, das Individuum, welches erkennt, und das Individuum, welches erkannt wird, haben für ſie keine Bedeutung. Allererſt indem auf die beſchriebene Weiſe ein erkennendes Individuum ſich zum reinen Subjekt des Erkennens und eben damit das betrachtete Objekt zur Idee erhebt, tritt die Welt als Vorſtellung gänzlich und rein hervor, und geſchieht die vollkommene Objektivation des Willens, da allein die Idee ſeine adäquate Objektität iſt. Dieſe ſchließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weiſe in ſich, da ſolche

*) Auch empfehle ich was er ebendaſelbſt L. II, prop. 40, schol. 2, imgleichen L. V, prop. 25 bis 38, über die cognitio tertii generis, sive intuitiva ſagt, zur Erläuterung der hier in Rede ſtehenden Erkenntnißweiſe nachzuleſen, und zwar ganz beſonders prop. 29, schol.; prop. 36, schol. und prop. 38 demonstr. et schol.

ihre einzige Form ſind: in ihr halten ſich aber beide ganz das Gleichgewicht: und wie das Objekt auch hier nichts als die Vorſtellung des Subjekts iſt, ſo iſt auch das Subjekt, indem es im angeſchauten Gegenſtand ganz aufgeht, dieſer Gegenſtand ſelbſt geworden, indem das ganze Bewußtſeyn nichts mehr iſt, als deſſen deutlichſtes Bild. Dieſes Bewußtſeyn eben, indem man ſämmtliche Ideen, oder Stufen der Objektität des Willens, der Reihe nach, durch daſſelbe durchgehend ſich denkt, macht eigentlich die ganze Welt als Vorſtellung aus. Die einzelnen Dinge aller Zeiten und Räume ſind nichts, als die durch den Satz vom Grund (die Form der Erkenntniß der Individuen als ſolcher) vervielfältigten und dadurch in ihrer reinen Objektität getrübten Ideen. Wie, indem die Idee hervortritt, in ihr Subjekt und Objekt nicht mehr zu unterſcheiden ſind, weil erſt indem ſie ſich gegenſeitig vollkommen erfüllen und durchdringen, die Idee, die adäquate Objektität des Willens, die eigentliche Welt als Vorſtellung, erſteht; ebenſo ſind auch das dabei erkennende und das erkannte Individuum, als Dinge an ſich, nicht unterſchieden. Denn ſehen wir von jener eigentlichen Welt als Vorſtellung gänzlich ab, ſo bleibt nichts übrig, denn die Welt als Wille. Der Wille iſt das Anſich der Idee, die ihn vollkommen objektivirt; er auch iſt das Anſich des einzelnen Dinges und des daſſelbe erkennenden Individuums, die ihn unvollkommen objektiviren. Als Wille, außer der Vorſtellung und allen ihren Formen, iſt er einer und derſelbe im kontemplirten Objekt und im Individuo, welches ſich an dieſer Kontemplation emporſchwingend als reines Subjekt ſeiner bewußt wird: jene beiden ſind daher an ſich nicht unterſchieden: denn an ſich ſind ſie der Wille, der hier ſich ſelbſt erkennt, und nur als die Art und Weiſe wie ihm dieſe Erkenntniß wird, d. h. nur in der Erſcheinung, iſt, vermöge ihrer Form, des Satzes vom Grund, Vielheit und Verſchiedenheit. So wenig ich ohne das Objekt, ohne die Vorſtellung, erkennendes Subjekt bin, ſondern bloßer blinder Wille; ebenſo wenig iſt ohne mich, als Subjekt des Erkennens, das erkannte Ding Objekt, ſondern bloßer Wille, blinder Drang. Dieſer Wille iſt an ſich, d. h. außer der Vorſtellung, mit dem meinigen Einer und derſelbe: nur in der Welt als Vorſtellung, deren Form allemal wenigſtens Subjekt und Objekt iſt, treten

wir aus einander als erkanntes und erkennendes Individuum. Sobald das Erkennen, die Welt als Vorſtellung, aufgehoben iſt, bleibt überhaupt nichts übrig, als bloßer Wille, blinder Drang. Daß er Objektität erhalte, zur Vorſtellung werde, ſetzt, mit Einem Schlage, ſowohl Subjekt als Objekt: daß aber dieſe Objektität rein, vollkommen, adäquate Objektität des Willens ſei, ſetzt das Objekt als Idee, frei von den Formen des Satzes vom Grunde, und das Subjekt als reines Subjekt der Erkenntniß, frei von Individualität und Dienſtbarkeit dem Willen.

Wer nun beſagtermaaßen ſich in die Anſchauung der Natur ſo weit vertieft und verloren hat, daß er nur noch als rein erkennendes Subjekt da iſt, wird eben dadurch unmittelbar inne, daß er als ſolches die Bedingung, alſo der Träger, der Welt und alles objektiven Daſeyns iſt, da dieſes nunmehr als von dem ſeinigen abhängig ſich darſtellt. Er zieht alſo die Natur in ſich hinein, ſo daß er ſie nur noch als ein Accidenz ſeines Weſens empfindet. In dieſem Sinne ſagt Byron:

> Are not the mountains, waves and skies, a part
> Of me and of my soul, as I of them? *)

Wie aber ſollte, wer dieſes fühlt, ſich ſelbſt, im Gegenſatz der unvergänglichen Natur, für abſolut vergänglich halten? Ihn wird vielmehr das Bewußtſeyn deſſen ergreifen, was der Upaniſchad des Veda ausſpricht: Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est. (Oupnekhat, I, 122.) **)

§. 35.

Um eine tiefere Einſicht in das Weſen der Welt zu erlangen, iſt unumgänglich nöthig, daß man unterſcheiden lerne den Willen als Ding an ſich von ſeiner adäquaten Objektität, ſodann die verſchiedenen Stufen, auf welchen dieſe deutlicher und vollendeter hervortritt, d. i. die Ideen ſelbſt, von der bloßen Erſcheinung der Ideen in den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde, der befangenen Erkenntnißweiſe der Individuen. Dann wird man

*) Sind Berge, Wellen, Himmel, nicht ein Theil
Von mir und meiner Seele, ich von ihnen?

**) Hiezu Kap. 30 des zweiten Bandes.

dem Platon beiſtimmen, wenn er nur den Ideen eigentliches Seyn beilegt, hingegen den Dingen in Raum und Zeit, dieſer für das Individuum realen Welt, nur eine ſcheinbare, traumartige Exiſtenz zuerkennt. Dann wird man einſehen, wie die eine und ſelbe Idee ſich in ſo vielen Erſcheinungen offenbart und den erkennenden Individuen ihr Weſen nur ſtückweiſe, eine Seite nach der andern, darbietet. Man wird dann auch die Idee ſelbſt unterſcheiden von der Art und Weiſe wie ihre Erſcheinung in die Beobachtung des Individuums fällt, jene für weſentlich, dieſe für unweſentlich erkennen. Wir wollen dieſes im Geringſten und dann im Größten beiſpielsweiſe betrachten. — Wann die Wolken ziehen, ſind die Figuren, welche ſie bilden, ihnen nicht weſentlich, ſind für ſie gleichgültig: aber daß ſie als elaſtiſcher Dunſt, vom Stoß des Windes zuſammengepreßt, weggetrieben, ausgedehnt, zerriſſen werden; dies iſt ihre Natur, iſt das Weſen der Kräfte, die ſich in ihnen objektiviren, iſt die Idee: nur für den individuellen Beobachter ſind die jedesmaligen Figuren. — Dem Bach, der über Steine abwärts rollt, ſind die Strudel, Wellen, Schaumgebilde, die er ſehen läßt, gleichgültig und unweſentlich: daß er der Schwere folgt, ſich als unelaſtiſche, gänzlich verſchiebbare, formloſe, durchſichtige Flüſſigkeit verhält; dies iſt ſein Weſen, dies iſt, wenn anſchaulich erkannt, die Idee: nur für uns, ſolange wir als Individuen erkennen, ſind jene Gebilde. — Das Eis an der Fenſterſcheibe ſchießt an nach den Geſetzen der Kryſtalliſation, die das Weſen der hier hervortretenden Naturkraft offenbaren, die Idee darſtellen; aber die Bäume und Blumen, die es dabei bildet, ſind unweſentlich und nur für uns da. — Was in Wolken, Bach und Kryſtall erſcheint, iſt der ſchwächſte Nachhall jenes Willens, der vollendeter in der Pflanze, noch vollendeter im Thier, am vollendeteſten im Menſchen hervortritt. Aber nur das Weſentliche aller jener Stufen ſeiner Objektivation macht die Idee aus: hingegen die Entfaltung dieſer, indem ſie in den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde auseinandergezogen wird zu mannigfaltigen und vielſeitigen Erſcheinungen; dieſes iſt der Idee unweſentlich, liegt bloß in der Erkenntnißweiſe des Individuums und hat auch nur für dieſes Realität. Das Selbe nun gilt nothwendig auch von der Entfaltung derjenigen Idee, welche die vollendeteſte Objektität des Willens iſt: folglich iſt die

Geſchichte des Menſchengeſchlechts, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechſel der Zeiten, die vielgeſtalteten Formen des menſchlichen Lebens in verſchiedenen Ländern und Jahrhunderten, dieſes Alles iſt nur die zufällige Form der Erſcheinung der Idee, gehört nicht dieſer ſelbſt, in der allein die adäquate Objektität des Willens liegt, ſondern nur der Erſcheinung an, die in die Erkenntniß des Individuums fällt, und iſt der Idee ſelbſt ſo fremd, unweſentlich und gleichgültig, wie den Wolken die Figuren, die ſie darſtellen, dem Bach die Geſtalt ſeiner Strudel und Schaumgebilde, dem Eiſe ſeine Bäume und Blumen.

Wer dieſes wohl gefaßt hat und den Willen von der Idee, und dieſe von ihrer Erſcheinung zu unterſcheiden weiß, dem werden die Weltbegebenheiten nur noch ſofern ſie die Buchſtaben ſind, aus denen die Idee des Menſchen ſich leſen läßt, Bedeutung haben, nicht aber an und für ſich. Er wird nicht mit den Leuten glauben, daß die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutſames hervorbringe, daß durch ſie oder in ihr etwas ſchlechthin Reales zum Daſeyn gelange, oder gar ſie ſelbſt als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwickelung habe, und etwan zum letzten Ziel die höchſte Vervollkommnung (nach ihren Begriffen) des letzten, dreißig Jahre lebenden Geſchlechts. Daher wird er ſo wenig mit Homer einen ganzen Olymp voll Götter zur Lenkung jener Zeitbegebenheiten beſtellen, als mit Oſſian die Figuren der Wolken für individuelle Weſen halten, da, wie geſagt, Beides, in Bezug auf die darin erſcheinende Idee, gleich viel Bedeutung hat. In den mannigfaltigen Geſtalten des Menſchenlebens und dem unaufhörlichen Wechſel der Begebenheiten wird er als das Bleibende und Weſentliche nur die Idee betrachten, in welcher der Wille zum Leben ſeine vollkommenſte Objektität hat, und welche ihre verſchiedenen Seiten zeigt in den Eigenſchaften, Leidenſchaften, Irrthümern und Vorzügen des Menſchengeſchlechts, in Eigennutz, Haß, Liebe, Furcht, Kühnheit, Leichtſinn, Stumpfheit, Schlauheit, Witz, Genie u. ſ. w., welche alle, zu tauſendfältigen Geſtalten (Individuen) zuſammenlaufend und gerinnend, fortwährend die große und die kleine Weltgeſchichte aufführen, wobei es an ſich gleichviel iſt, ob, was ſie in Bewegung ſetzt, Nüſſe oder Kronen ſind. Er wird endlich finden, daß es in der Welt iſt, wie in den Dramen des Gozzi, in welchen allen

immer die selben Personen auftreten, mit gleicher Absicht und gleichem Schicksal: die Motive und Begebenheiten freilich sind in jedem Stücke andere; aber der Geist der Begebenheiten ist der selbe: die Personen des einen Stücks wissen auch nichts von den Vorgängen im andern, in welchem doch sie selbst agirten: daher ist, nach allen Erfahrungen der früheren Stücke, doch Pantalone nicht behender oder freigebiger, Tartaglia nicht gewissenhafter, Brighella nicht beherzter und Kolombine nicht sittsamer geworden. —

Gesetzt es würde uns einmal ein deutlicher Blick in das Reich der Möglichkeit und über alle Ketten der Ursachen und Wirkungen gestattet, es träte der Erdgeist hervor und zeigte uns in einem Bilde die vortrefflichsten Individuen, Welterleuchter und Helden, die der Zufall vor der Zeit ihrer Wirksamkeit zerstört hat, — dann die großen Begebenheiten, welche die Weltgeschichte geändert und Perioden der höchsten Kultur und Aufklärung herbeigeführt haben würden, die aber das blindeste Ungefähr, der unbedeutendeste Zufall, bei ihrer Entstehung hemmte, endlich die herrlichen Kräfte großer Individuen, welche ganze Weltalter befruchtet haben würden, die sie aber, durch Irrthum oder Leidenschaft verleitet, oder durch Nothwendigkeit gezwungen, an unwürdigen und unfruchtbaren Gegenständen nutzlos verschwendeten, oder gar spielend vergeudeten: — sähen wir das Alles, wir würden schaudern und wehklagen über die verlorenen Schätze ganzer Weltalter. Aber der Erdgeist würde lächeln und sagen: „Die Quelle, aus der die Individuen und ihre Kräfte fließen, ist unerschöpflich und unendlich wie Zeit und Raum: denn jene sind, eben wie diese Formen aller Erscheinung, doch auch nur Erscheinung, Sichtbarkeit des Willens. Jene unendliche Quelle kann kein endliches Maaß erschöpfen: daher steht jeder im Keime erstickten Begebenheit, oder Werk, zur Wiederkehr noch immer die unverminderte Unendlichkeit offen. In dieser Welt der Erscheinung ist so wenig wahrer Verlust, als wahrer Gewinn möglich. Der Wille allein ist: er, das Ding an sich, er, die Quelle aller jener Erscheinungen. Seine Selbsterkenntniß und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich." —*)

*) Dieser letzte Satz kann ohne Bekanntschaft mit dem folgenden Buch nicht verstanden werden.

Digitized by Google

§. 36.

Dem Faden der Begebenheiten geht die Geschichte nach: sie ist pragmatisch, sofern sie dieselben nach dem Gesetze der Motivation ableitet, welches Gesetz den erscheinenden Willen da bestimmt, wo er von der Erkenntniß beleuchtet ist. Auf den niedrigeren Stufen seiner Objektität, wo er noch ohne Erkenntniß wirkt, betrachtet die Gesetze der Veränderungen seiner Erscheinungen die Naturwissenschaft als Aetiologie, und das Bleibende an ihnen als Morphologie, welche ihr fast unendliches Thema sich durch Hülfe der Begriffe erleichtert, das Allgemeine zusammenfassend, um das Besondere daraus abzuleiten. Endlich die bloßen Formen, in welchen, für die Erkenntniß des Subjekts als Individuums, die Ideen zur Vielheit auseinandergezogen erscheinen, also Zeit und Raum, betrachtet die Mathematik. Diese alle, deren gemeinsamer Name Wissenschaft ist, gehen also dem Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestaltungen nach, und ihr Thema bleibt die Erscheinung, deren Gesetze, Zusammenhang und daraus entstehende Verhältnisse. — Welche Erkenntnißart nun aber betrachtet jenes außer und unabhängig von aller Relation bestehende, allein eigentlich Wesentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erscheinungen, das keinem Wechsel Unterworfene und daher für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkannte, mit Einem Wort, die Ideen, welche die unmittelbare und adäquate Objektität des Dinges an sich, des Willens, sind? — Es ist die Kunst, das Werk des Genius. Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt, und je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik. Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntniß der Ideen; ihr einziges Ziel Mittheilung dieser Erkenntniß. — Während die Wissenschaft, dem rast- und bestandlosen Strom vierfach gestalteter Gründe und Folgen nachgehend, bei jedem erreichten Ziel immer wieder weiter gewiesen wird und nie ein letztes Ziel, noch völlige Befriedigung finden kann, so wenig als man durch Laufen den Punkt er-

Digitized by Google

reicht, wo die Wolken den Horizont berühren; ſo iſt dagegen die Kunſt überall am Ziel. Denn ſie reißt das Objekt ihrer Kontemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufs und hat es iſolirt vor ſich: und dieſes Einzelne, was in jenem Strom ein verſchwindend kleiner Theil war, wird ihr ein Repräſentant des Ganzen, ein Aequivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen: ſie bleibt daher bei dieſem Einzelnen ſtehen: das Rad der Zeit hält ſie an: die Relationen verſchwinden ihr: nur das Weſentliche, die Idee, iſt ihr Objekt. — Wir können ſie daher geradezu bezeichnen als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes, im Gegenſatz der gerade dieſem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wiſſenſchaft iſt. Dieſe letztere Art der Betrachtung iſt einer unendlichen, horizontal laufenden Linie zu vergleichen; die erſtere aber der ſie in jedem beliebigen Punkte ſchneidenden ſenkrechten. Die dem Satz vom Grunde nachgehende iſt die vernünftige Betrachtungsart, welche im praktiſchen Leben, wie in der Wiſſenſchaft, allein gilt und hilft: die vom Inhalt jenes Satzes wegſehende iſt die geniale Betrachtungsart, welche in der Kunſt allein gilt und hilft. Die erſtere iſt die Betrachtungsart des Ariſtoteles; die zweite iſt im Ganzen die des Platon. Die erſtere gleicht dem gewaltigen Sturm, der ohne Anfang und Ziel dahinfährt, Alles beugt, bewegt, mit ſich fortreißt; die zweite dem ruhigen Sonnenſtrahl, der den Weg dieſes Sturmes durchſchneidet, von ihm ganz unbewegt. Die erſtere gleicht den unzähligen, gewaltſam bewegten Tropfen des Waſſerfalls, die ſtets wechſelnd, keinen Augenblick raſten: die zweite dem auf dieſem tobenden Gewühl ſtille ruhenden Regenbogen. — Nur durch die oben beſchriebene, im Objekt ganz aufgehende, reine Kontemplation werden Ideen aufgefaßt, und das Weſen des Genius beſteht eben in der überwiegenden Fähigkeit zu ſolcher Kontemplation: da nun dieſe ein gänzliches Vergeſſen der eigenen Perſon und ihrer Beziehungen verlangt; ſo iſt Genialität nichts Anderes, als die vollkommenſte Objektivität, d. h. objektive Richtung des Geiſtes, entgegengeſetzt der ſubjektiven, auf die eigene Perſon, d. i. den Willen, gehenden. Demnach iſt Genialität die Fähigkeit, ſich rein anſchauend zu verhalten, ſich in die Anſchauung zu verlieren und die Erkenntniß, welche urſprünglich nur zum Dienſte des

Digitized by Google

Willens da iſt, dieſem Dienſte zu entziehen, d. h. ſein Intereſſe, ſein Wollen, ſeine Zwecke, ganz aus den Augen zu laſſen, ſonach ſeiner Perſönlichkeit ſich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrig zu bleiben: und dieſes nicht auf Augenblicke; ſondern ſo anhaltend und mit ſo viel Beſonnenheit, als nöthig iſt, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunſt zu wiederholen und „was in ſchwankender Erſcheinung ſchwebt, zu befeſtigen in dauernden Gedanken". — Es iſt als ob, damit der Genius in einem Individuo hervortrete, dieſem ein Maaß der Erkenntnißkraft zugefallen ſeyn müſſe, welches das zum Dienſte eines individuellen Willens erforderliche weit überſteigt; welcher frei gewordene Ueberſchuß der Erkenntniß, jetzt zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegel des Weſens der Welt wird. — Daraus erklärt ſich die Lebhaftigkeit bis zur Unruhe in genialen Individuen, indem die Gegenwart ihnen ſelten genügen kann, weil ſie ihr Bewußtſeyn nicht ausfüllt: dieſes giebt ihnen jene raſtloſe Strebſamkeit, jenes unaufhörliche Suchen neuer und der Betrachtung würdiger Objekte, dann auch jenes faſt nie befriedigte Verlangen nach ihnen ähnlichen, ihnen gewachſenen Weſen, denen ſie ſich mittheilen könnten; während der gewöhnliche Erdenſohn, durch die gewöhnliche Gegenwart ganz ausgefüllt und befriedigt, in ihr aufgeht, und dann auch ſeines Gleichen überall findend, jene beſondere Behaglichkeit im Alltagsleben hat, die dem Genius verſagt iſt. — Man hat als einen weſentlichen Beſtandtheil der Genialität die Phantaſie erkannt, ja, ſie ſogar bisweilen für mit jener identiſch gehalten: erſteres mit Recht; letzteres mit Unrecht. Da die Objekte des Genius als ſolchen die ewigen Ideen, die beharrenden weſentlichen Formen der Welt und aller ihrer Erſcheinungen ſind, die Erkenntniß der Idee aber nothwendig anſchaulich, nicht abſtrakt iſt; ſo würde die Erkenntniß des Genius beſchränkt ſeyn auf die Ideen der ſeiner Perſon wirklich gegenwärtigen Objekte und abhängig von der Verkettung der Umſtände, die ihm jene zuführten, wenn nicht die Phantaſie ſeinen Horizont weit über die Wirklichkeit ſeiner perſönlichen Erfahrung erweiterte und ihn in den Stand ſetzte, aus dem Wenigen, was in ſeine wirkliche Apperception gekommen, alles Uebrige zu konſtruiren und ſo faſt alle möglichen Lebensbilder an ſich vorübergehen zu laſſen. Zudem ſind die wirklichen

Objekte faſt immer nur ſehr mangelhafte Exemplare der in ihnen ſich darſtellenden Idee: daher der Genius der Phantaſie bedarf, um in den Dingen nicht Das zu ſehen, was die Natur wirklich gebildet hat, ſondern was ſie zu bilden ſich bemühte, aber, wegen des im vorigen Buche erwähnten Kampfes ihrer Formen unter einander, nicht zu Stande brachte. Wir werden hierauf unten, bei Betrachtung der Bildhauerei, zurückkommen. Die Phantaſie alſo erweitert den Geſichtskreis des Genius über die ſeiner Perſon ſich in der Wirklichkeit darbietenden Objekte, ſowohl der Qualität, als der Quantität nach. Dieſerwegen nun iſt ungewöhnliche Stärke der Phantaſie Begleiterin, ja Bedingung der Genialität. Nicht aber zeugt umgekehrt jene von dieſer; vielmehr können ſelbſt höchſt ungeniale Menſchen viel Phantaſie haben. Denn wie man ein wirkliches Objekt auf zweierlei entgegengeſetzte Weiſen betrachten kann: rein objektiv, genial, die Idee deſſelben erfaſſend; oder gemein, bloß in ſeinen dem Satz vom Grund gemäßen Relationen zu anderen Objekten und zum eigenen Willen; ſo kann man auch eben ſo ein Phantasma auf beide Weiſen anſchauen: in der erſten Art betrachtet, iſt es ein Mittel zur Erkenntniß der Idee, deren Mittheilung das Kunſtwerk iſt: im zweiten Fall wird das Phantasma verwendet, Luftſchlöſſer zu bauen, die der Selbſtſucht und der eigenen Laune zuſagen, momentan täuſchen und ergötzen; wobei von den ſo verknüpften Phantasmen eigentlich immer nur ihre Relationen erkannt werden. Der dieſes Spiel Treibende iſt ein Phantaſt: er wird leicht die Bilder, mit denen er ſich einſam ergötzt, in die Wirklichkeit miſchen und dadurch für dieſe untauglich werden: er wird die Gaukeleien ſeiner Phantaſie vielleicht niederſchreiben, wo ſie die gewöhnlichen Romane aller Gattungen geben, die ſeines Gleichen und das große Publikum unterhalten, indem die Leſer ſich an die Stelle des Helden träumen und dann die Darſtellung ſehr „gemüthlich" finden.

Der gewöhnliche Menſch, dieſe Fabrikwaare der Natur, wie ſie ſolche täglich zu Tauſenden hervorbringt, iſt, wie geſagt, einer in jedem Sinn völlig unintereſſirten Betrachtung, welches die eigentliche Beſchaulichkeit iſt, wenigſtens durchaus nicht anhaltend fähig: er kann ſeine Aufmerkſamkeit auf die Dinge nur inſofern richten, als ſie irgend eine, wenn auch nur ſehr mittelbare Beziehung

auf ſeinen Willen haben. Da in dieſer Hinſicht, welche immer nur die Erkenntniß der Relationen erfordert, der abſtrakte Begriff des Dinges hinlänglich und meiſtens ſelbſt tauglicher iſt; ſo weilt der gewöhnliche Menſch nicht lange bei der bloßen Anſchauung, heftet daher ſeinen Blick nicht lange auf einen Gegenſtand; ſondern ſucht bei Allem, was ſich ihm darbietet, nur ſchnell den Begriff, unter den es zu bringen iſt, wie der Träge den Stuhl ſucht, und dann intereſſirt es ihn nicht weiter. Daher wird er ſo ſchnell mit Allem fertig, mit Kunſtwerken, ſchönen Naturgegenſtänden und dem eigentlich überall bedeutſamen Anblick des Lebens in allen ſeinen Scenen. Er aber weilt nicht: nur ſeinen Weg im Leben ſucht er, allenfalls auch Alles, was irgend einmal ſein Weg werden könnte, alſo topographiſche Notizen im weiteſten Sinn: mit der Betrachtung des Lebens ſelbſt als ſolchen verliert er keine Zeit. Der Geniale dagegen, deſſen Erkenntnißkraft, durch ihr Uebergewicht, ſich dem Dienſte ſeines Willens, auf einen Theil ſeiner Zeit, entzieht, verweilt bei der Betrachtung des Lebens ſelbſt, ſtrebt die Idee jedes Dinges zu erfaſſen, nicht deſſen Relationen zu anderen Dingen: darüber vernachläſſigt er häufig die Betrachtung ſeines eigenen Weges im Leben, und geht ſolchen daher meiſtens ungeſchickt genug. Während dem gewöhnlichen Menſchen ſein Erkenntnißvermögen die Laterne iſt, die ſeinen Weg beleuchtet, iſt es dem Genialen die Sonne, welche die Welt offenbar macht. Dieſe ſo verſchiedene Weiſe in das Leben hineinzuſehen, wird bald ſogar im Aeußern Beider ſichtbar. Der Blick des Menſchen, in welchem der Genius lebt und wirkt, zeichnet ihn leicht aus, indem er, lebhaft und feſt zugleich, den Charakter der Beſchaulichkeit, der Kontemplation trägt; wie wir an den Bildniſſen der wenigen genialen Köpfe, welche die Natur unter den zahlloſen Millionen dann und wann hervorgebracht hat, ſehen können: hingegen wird im Blicke der Anderen, wenn er nicht, wie meiſtens, ſtumpf oder nüchtern iſt, leicht der wahre Gegenſatz der Kontemplation ſichtbar, das Spähen. Demzufolge beſteht der „geniale Ausdruck" eines Kopfes darin, daß ein entſchiedenes Uebergewicht des Erkennens über das Wollen darin ſichtbar iſt, folglich auch ein Erkennen ohne alle Beziehung auf ein Wollen, d. i. ein reines Erkennen, ſich darin ausdrückt. Hingegen iſt bei Köpfen, wie ſie in der Regel ſind, der Ausdruck

des Wollens vorherrſchend, und man ſieht, daß das Erkennen immer erſt auf Antrieb des Wollens in Thätigkeit geräth, alſo bloß auf Motive gerichtet iſt.

Da die geniale Erkenntniß, oder Erkenntniß der Idee, diejenige iſt, welche dem Satz vom Grunde nicht folgt, hingegen die, welche ihm folgt, im Leben Klugheit und Vernünftigkeit ertheilt und die Wiſſenſchaften zu Stande bringt; ſo werden geniale Individuen mit den Mängeln behaftet ſeyn, welche die Vernachläſſigung der letztern Erkenntnißweiſe nach ſich zieht. Jedoch iſt hiebei die Einſchränkung zu merken, daß was ich in dieſer Hinſicht anführen werde, ſie nur trifft inſofern und während ſie in der genialen Erkenntnißweiſe wirklich begriffen ſind, was keineswegs in jedem Augenblick ihres Lebens der Fall iſt, da die große, wiewohl ſpontane Anſpannung, welche zur willensfreien Auffaſſung der Ideen erfordert wird, nothwendig wieder nachläßt und große Zwiſchenräume hat, in welchen Jene, ſowohl in Hinſicht auf Vorzüge als auf Mängel, den gewöhnlichen Menſchen ziemlich gleich ſtehen. Man hat dieſerhalb von jeher das Wirken des Genius als eine Inſpiration, ja wie der Name ſelbſt bezeichnet, als das Wirken eines vom Individuo ſelbſt verſchiedenen übermenſchlichen Weſens angeſehen, das nur periodiſch jenes in Beſitz nimmt. Die Abneigung genialer Individuen, die Aufmerkſamkeit auf den Inhalt des Satzes vom Grunde zu richten, wird ſich zuerſt in Hinſicht auf den Grund des Seyns zeigen, als Abneigung gegen Mathematik, deren Betrachtung auf die allgemeinſten Formen der Erſcheinung, Raum und Zeit, welche ſelbſt nur Geſtaltungen des Satzes vom Grunde ſind, geht und daher ganz das Gegentheil derjenigen Betrachtung iſt, die gerade nur den Inhalt der Erſcheinung, die ſich darin ausſprechende Idee, aufſucht, von allen Relationen abſehend. Außerdem wird noch die logiſche Behandlung der Mathematik dem Genius widerſtehen, da dieſe, die eigentliche Einſicht verſchließend, nicht befriedigt, ſondern eine bloße Verkettung von Schlüſſen, nach dem Satz des Erkenntnißgrundes darbietend, von allen Geiſteskräften am meiſten das Gedächtniß in Anſpruch nimmt, um nämlich immer alle die früheren Sätze, darauf man ſich beruft, gegenwärtig zu haben. Auch hat die Erfahrung beſtätigt, daß große Genien in der Kunſt zur Mathematik keine Fähigkeit haben: nie war ein Menſch zu-

gleich in beiden ſehr ausgezeichnet. Alfieri erzählt, daß er ſogar nie nur den vierten Lehrſatz des Eukleides begreifen gekonnt. Goethen iſt der Mangel mathematiſcher Kenntniß zur Genüge vorgeworfen worden von den unverſtändigen Gegnern ſeiner Farbenlehre: freilich hier, wo es nicht auf Rechnen und Meſſen nach hypothetiſchen Datis, ſondern auf unmittelbare Verſtandeserkenntniß der Urſache und Wirkung ankam, war jener Vorwurf ſo ganz queer und am unrechten Ort, daß jene ihren totalen Mangel an Urtheilskraft dadurch eben ſo ſehr, als durch ihre übrigen Midas-Ausſprüche an den Tag gelegt haben. Daß noch heute, faſt ein halbes Jahrhundert nach dem Erſcheinen der Goethe'ſchen Farbenlehre, ſogar in Deutſchland, die Neutoniſchen Flauſen ungeſtört im Beſitz der Lehrſtühle bleiben und man fortfährt, ganz ernſthaft von den ſieben homogenen Lichtern und ihrer verſchiedenen Brechbarkeit zu reden, — wird einſt unter den großen intellektualen Charakterzügen der Menſchheit überhaupt und der Deutſchheit insbeſondere aufgezählt werden. — Aus demſelben oben angegebenen Grunde erklärt ſich die eben ſo bekannte Thatſache, daß umgekehrt, ausgezeichnete Mathematiker wenig Empfänglichkeit für die Werke der ſchönen Kunſt haben, was ſich beſonders naiv ausſpricht in der bekannten Anekdote von jenem franzöſiſchen Mathematiker, der nach Durchleſung der Iphigenia des Racine achſelzuckend fragte: Qu'est-ce-quece la prouve? — Da ferner ſcharfe Auffaſſung der Beziehungen gemäß dem Geſetze der Kauſalität und Motivation eigentlich die Klugheit ausmacht, die geniale Erkenntniß aber nicht auf die Relationen gerichtet iſt; ſo wird ein Kluger, ſofern und während er es iſt, nicht genial, und ein Genialer, ſofern und während er es iſt, nicht klug ſeyn. — Endlich ſteht überhaupt die anſchauliche Erkenntniß, in deren Gebiet die Idee durchaus liegt, der vernünftigen oder abſtrakten, welche der Satz vom Grunde des Erkennens leitet, gerade entgegen. Auch findet man bekanntlich ſelten große Genialität mit vorherrſchender Vernünftigkeit gepaart, vielmehr ſind umgekehrt geniale Individuen oft heftigen Affekten und unvernünftigen Leidenſchaften unterworfen. Der Grund hievon iſt dennoch nicht Schwäche der Vernunft, ſondern theils ungewöhnliche Energie der ganzen Willenserſcheinung, die das geniale Individuum iſt, und welche ſich durch Heftigkeit aller Willensakte äußert, theils

Uebergewicht der anſchauenden Erkenntniß durch Sinne und Verſtand über die abſtrakte, daher entſchiedene Richtung auf das Anſchauliche, deſſen bei ihnen höchſt energiſcher Eindruck die farbloſen Begriffe ſo ſehr überſtrahlt, daß nicht mehr dieſe, ſondern jener das Handeln leitet, welches eben dadurch unvernünftig wird: demnach iſt der Eindruck der Gegenwart auf ſie ſehr mächtig, reißt ſie hin zum Unüberlegten, zum Affekt, zur Leidenſchaft Daher auch, und überhaupt weil ihre Erkenntniß ſich zum Theil dem Dienſte des Willens entzogen hat, werden ſie im Geſpräche nicht ſowohl an die Perſon denken, zu der, ſondern mehr an die Sache, wovon ſie reden, die ihnen lebhaft vorſchwebt: daher werden ſie für ihr Intereſſe zu objektiv urtheilen oder erzählen, nicht verſchweigen, was klüger verſchwiegen bliebe u. ſ. w. Daher endlich ſind ſie zu Monologen geneigt und können überhaupt mehrere Schwächen zeigen, die ſich wirklich dem Wahnſinn nähern. Daß Genialität und Wahnſinn eine Seite haben, wo ſie an einander gränzen, ja in einander übergehen, iſt oft bemerkt und ſogar die dichteriſche Begeiſterung eine Art Wahnſinn genannt worden: amabilis insania nennt ſie Horaz (Od. III, 4) und „holder Wahnſinn" Wieland im Eingang zum „Oberon". Selbſt Ariſtoteles ſoll, nach Seneka's Anführung (de tranq. animi, 15, 16), geſagt haben: Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit. Platon drückt es, im oben angeführten Mythos von der finſtern Höhle (de Rep. 7), dadurch aus, daß er ſagt: Diejenigen, welche außerhalb der Höhle das wahre Sonnenlicht und die wirklich ſeienden Dinge (die Ideen) geſchaut haben, können nachmals in der Höhle, weil ihre Augen der Dunkelheit entwöhnt ſind, nicht mehr ſehen, die Schattenbilder da unten nicht mehr recht erkennen, und werden deshalb, bei ihren Mißgriffen, von den Anderen verſpottet, die nie aus dieſer Höhle und von dieſen Schattenbildern fortkamen. Auch ſagt er im Phädros (S. 317) geradezu, daß ohne einen gewiſſen Wahnſinn kein ächter Dichter ſeyn könne, ja (S. 327) daß Jeder, welcher in den vergänglichen Dingen die ewigen Ideen erkennt, als wahnſinnig erſcheine. Auch Cicero führt an: Negat enim, sine furore, Democritus, quemquam poëtam magnum esse posse; quod idem dicit Plato (de divin. I, 37). Und endlich ſagt Pope:

Great wits to madness sure are near allied,
And thin partitions do their bounds divide*).

Beſonders lehrreich in dieſer Hinſicht iſt Goethe's „Torquato Taſſo", in welchem er uns nicht nur das Leiden, das weſentliche Märtyrerthum des Genius als ſolchen, ſondern auch deſſen ſtetigen Uebergang zum Wahnſinn vor die Augen ſtellt. Endlich wird die Thatſache der unmittelbaren Berührung zwiſchen Genialität und Wahnſinn durch die Biographien ſehr genialer Menſchen, z. B. Rouſſeau's, Byron's, Alfieri's, und durch Anekdoten aus dem Leben anderer beſtätigt; theils muß ich andererſeits erwähnen, bei häufiger Beſuchung der Irrenhäuſer, einzelne Subjekte von unverkennbar großen Anlagen gefunden zu haben, deren Genialität deutlich durch den Wahnſinn durchblickte, welcher hier aber völlig die Oberhand erhalten hatte. Dieſes kann nun nicht dem Zufall zugeſchrieben werden, weil einerſeits die Anzahl der Wahnſinnigen verhältnißmäßig ſehr klein iſt, andererſeits aber ein geniales Individuum eine über alle gewöhnliche Schätzung ſeltene und nur als die größte Ausnahme in der Natur hervortretende Erſcheinung iſt; wovon man ſich allein dadurch überzeugen kann, daß man die wirklich großen Genien, welche das ganze kultivirte Europa in der ganzen alten und neuen Zeit hervorgebracht hat, wohin aber allein diejenigen zu rechnen ſind, welche Werke lieferten, die durch alle Zeiten einen bleibenden Werth für die Menſchheit behalten haben, — daß man, ſage ich, dieſe Einzelnen aufzählt und ihre Zahl vergleicht mit den 250 Millionen, welche, ſich alle dreißig Jahre erneuernd, beſtändig in Europa leben. Ja, ich will nicht unerwähnt laſſen, daß ich einige Leute von zwar nicht bedeutender, aber doch entſchiedener, geiſtiger Ueberlegenheit gekannt habe, die zugleich einen leiſen Anſtrich von Verrücktheit verriethen. Danach möchte es ſcheinen, daß jede Steigerung des Intellekts über das gewöhnliche Maaß hinaus, als eine Abnormität, ſchon zum Wahnſinn disponirt. Inzwiſchen will ich über den rein intellektuellen Grund jener Verwandtſchaft zwiſchen Genialität und Wahnſinn meine Meinung möglichſt kurz vortragen, da dieſe Erörterung allerdings zur Er-

*) Dem Wahnſinn iſt der große Geiſt verwandt,
Und Beide trennt nur eine dünne Wand.

klärung des eigentlichen Weſens der Genialität, d. h. derjenigen Geiſteseigenſchaft, welche allein ächte Kunſtwerke ſchaffen kann, beitragen wird. Dies macht aber eine kurze Erörterung des Wahnſinnes ſelbſt nothwendig *).

Eine klare und vollſtändige Einſicht in das Weſen des Wahnſinnes, ein richtiger und deutlicher Begriff Desjenigen, was eigentlich den Wahnſinnigen vom Geſunden unterſcheidet, iſt, meines Wiſſens, noch immer nicht gefunden. — Weder Vernunft, noch Verſtand kann den Wahnſinnigen abgeſprochen werden: denn ſie reden und vernehmen, ſie ſchließen oft ſehr richtig; auch ſchauen ſie in der Regel das Gegenwärtige ganz richtig an und ſehen den Zuſammenhang zwiſchen Urſache und Wirkung ein. Viſionen, gleich Fieberphantaſien, ſind kein gewöhnliches Symptom des Wahnſinnes: das Delirium verfälſcht die Anſchauung, der Wahnſinn die Gedanken. Meiſtens nämlich irren die Wahnſinnigen durchaus nicht in der Kenntniß des unmittelbar *Gegenwärtigen*; ſondern ihr Irrereden bezieht ſich immer auf das *Abweſende* und *Vergangene*, und nur dadurch auf deſſen Verbindung mit dem Gegenwärtigen. Daher nun ſcheint mir ihre Krankheit beſonders das *Gedächtniß* zu treffen; zwar nicht ſo, daß es ihnen ganz fehlte: denn Viele wiſſen Vieles auswendig und erkennen bisweilen Perſonen, die ſie lange nicht geſehen, wieder; ſondern vielmehr ſo, daß der Faden des Gedächtniſſes zerriſſen, der fortlaufende Zuſammenhang deſſelben aufgehoben und keine gleichmäßig zuſammenhängende Rückerinnerung der Vergangenheit möglich iſt. Einzelne Scenen der Vergangenheit ſtehen richtig da, ſo wie die einzelne Gegenwart; aber in ihrer Rückerinnerung ſind Lücken, welche ſie dann mit Fiktionen ausfüllen, die entweder, ſtets die ſelben, zu fixen Ideen werden: dann iſt es fixer Wahn, Melancholie; oder jedesmal andere ſind, augenblickliche Einfälle: dann heißt es Narrheit, fatuitas. Dieſerhalb iſt es ſo ſchwer, einem Wahnſinnigen, bei ſeinem Eintritt ins Irrenhaus, ſeinen frühern Lebenslauf abzufragen. Immer mehr nun vermiſcht ſich in ſeinem Gedächtniſſe Wahres mit Falſchem. Obgleich die unmittelbare Gegenwart richtig erkannt wird, ſo wird ſie verfälſcht durch den fingirten Zuſammenhang mit einer ge-

*) Hiezu Kap. 31 des zweiten Bandes.

wähnten Vergangenheit: sie halten daher sich selbst und Andere für identisch mit Personen, die bloß in ihrer fingirten Vergangenheit liegen, erkennen manche Bekannte gar nicht wieder, und haben so, bei richtiger Vorstellung des gegenwärtigen Einzelnen, lauter falsche Relationen desselben zum Abwesenden. Erreicht der Wahnsinn einen hohen Grad, so entsteht völlige Gedächtnißlosigkeit, weshalb dann der Wahnsinnige durchaus keiner Rücksicht auf irgend etwas Abwesendes, oder Vergangenes fähig ist, sondern ganz allein durch die augenblickliche Laune, in Verbindung mit den Fiktionen, welche in seinem Kopf die Vergangenheit füllen, bestimmt wird: man ist alsdann bei ihm, wenn man ihm nicht stets die Uebermacht vor Augen hält, keinen Augenblick vor Mishandlung, oder Mord gesichert. — Die Erkenntniß des Wahnsinnigen hat mit der des Thieres dies gemein, daß beide auf das Gegenwärtige beschränkt sind: aber was sie unterscheidet ist dieses: das Thier hat eigentlich gar keine Vorstellung von der Vergangenheit als solcher, obwohl dieselbe durch das Medium der Gewohnheit auf das Thier wirkt, daher z. B. der Hund seinen frühern Herrn auch nach Jahren wiederkennt, d. h. von dessen Anblick den gewohnten Eindruck erhält; aber von der seitdem verflossenen Zeit hat er doch keine Rückerinnerung: der Wahnsinnige dagegen trägt in seiner Vernunft auch immer eine Vergangenheit in abstracto herum, aber eine falsche, die nur für ihn existirt und dies entweder allezeit, oder auch nur eben jetzt: der Einfluß dieser falschen Vergangenheit verhindert nun auch den Gebrauch der richtig erkannten Gegenwart, den doch das Thier macht. Daß heftiges geistiges Leiden, unerwartete entsetzliche Begebenheiten häufig Wahnsinn veranlassen, erkläre ich mir folgendermaaßen. Jedes solches Leiden ist immer als wirkliche Begebenheit auf die Gegenwart beschränkt, also nur vorübergehend und insofern noch immer nicht übermäßig schwer: überschwänglich groß wird es erst, sofern es bleibender Schmerz ist: aber als solcher ist es wieder allein ein Gedanke und liegt daher im Gedächtniß: wenn nun ein solcher Kummer, ein solches schmerzliches Wissen, oder Andenken, so quaalvoll ist, daß es schlechterdings unerträglich fällt, und das Individuum ihm unterliegen würde, — dann greift die dermaaßen geängstigte Natur zum Wahnsinn als zum letzten Rettungsmittel des Lebens: der so sehr gepeinigte Geist zerreißt

nun gleichſam den Faden ſeines Gedächtniſſes, füllt die Lücken mit Fiktionen aus und flüchtet ſo ſich von dem ſeine Kräfte überſteigenden geiſtigen Schmerz zum Wahnſinn, — wie man ein vom Brande ergriffenes Glied abnimmt und es durch ein hölzernes erſetzt. — Als Beiſpiel betrachte man den raſenden Ajax, den König Lear und die Ophelia: denn die Geſchöpfe des ächten Genius, auf welche allein man ſich hier, als allgemein bekannt, berufen kann, ſind wirklichen Perſonen an Wahrheit gleich zu ſetzen: übrigens zeigt auch die häufige wirkliche Erfahrung hier durchaus das Selbe. Ein ſchwaches Analogon jener Art des Ueberganges vom Schmerz zum Wahnſinn iſt dieſes, daß wir Alle oft ein peinigendes Andenken, das uns plötzlich einfällt, wie mechaniſch, durch irgend eine laute Aeußerung oder Bewegung zu verſcheuchen, uns ſelbſt davon abzulenken, mit Gewalt uns zu zerſtreuen ſuchen. —

Sehen wir nun angegebenermaaßen den Wahnſinnigen das einzelne Gegenwärtige, auch manches einzelne Vergangene, richtig erkennen, aber den Zuſammenhang, die Relationen verkennen und daher irren und irrereden; ſo iſt eben dieſes der Punkt ſeiner Berührung mit dem genialen Individuo: denn auch dieſes, da es die Erkenntniß der Relationen, welches die gemäß dem Satze des Grundes iſt, verläßt, um in den Dingen nur ihre Ideen zu ſehen und zu ſuchen, ihr ſich anſchaulich ausſprechendes eigentliches Weſen zu ergreifen, in Hinſicht auf welches *ein* Ding ſeine ganze Gattung repräſentirt und daher, wie Goethe ſagt, ein Fall für Tauſende gilt, — auch der Geniale läßt darüber die Erkenntniß des Zuſammenhangs der Dinge aus den Augen: das einzelne Objekt ſeiner Beſchauung, oder die übermäßig lebhaft von ihm aufgefaßte Gegenwart, erſcheinen in ſo hellem Licht, daß gleichſam die übrigen Glieder der Kette, zu der ſie gehören, dadurch in Dunkel zurücktreten, und dies giebt eben Phänomene, die mit denen des Wahnſinns eine längſt erkannte Aehnlichkeit haben. Was im einzelnen vorhandenen Dinge nur unvollkommen und durch Modifikationen geſchwächt da iſt, ſteigert die Betrachtungsweiſe des Genius zur Idee davon, zum Vollkommenen: er ſieht daher überall Extreme, und eben dadurch geräth ſein Handeln auf Extreme: er weiß das rechte Maaß nicht zu treffen, ihm fehlt die Nüchternheit, und das Reſultat iſt das beſagte. Er erkennt die

Ideen vollkommen, aber nicht die Individuen. Daher kann, wie man bemerkt hat, ein Dichter den Menschen tief und gründlich kennen, die Menschen aber sehr schlecht; er ist leicht zu hintergehen und ein Spiel in der Hand des Listigen *).

§. 37.

Obgleich nun, unserer Darstellung zufolge, der Genius in der Fähigkeit besteht, unabhängig vom Satze des Grundes und daher, statt der einzelnen Dinge, welche ihr Daseyn nur in der Relation haben, die Ideen derselben zu erkennen und diesen gegenüber selbst das Korrelat der Idee, also nicht mehr Individuum, sondern reines Subjekt des Erkennens zu seyn; so muß dennoch diese Fähigkeit, in geringerem und verschiedenem Grade auch allen Menschen einwohnen; da sie sonst eben so wenig fähig wären die Werke der Kunst zu genießen, als sie hervorzubringen, und überhaupt für das Schöne und Erhabene durchaus keine Empfänglichkeit besitzen, ja diese Worte für sie keinen Sinn haben könnten. Wir müssen daher in allen Menschen, wenn es nicht etwan welche giebt, die durchaus keines ästhetischen Wohlgefallens fähig sind, jenes Vermögen in den Dingen ihre Ideen zu erkennen, und eben damit sich ihrer Persönlichkeit augenblicklich zu entäußern, als vorhanden annehmen. Der Genius hat vor ihnen nur den viel höhern Grad und die anhaltendere Dauer jener Erkenntnißweise voraus, welche ihn bei derselben die Besonnenheit behalten lassen, die erfordert ist, um das so Erkannte in einem willkürlichen Werk zu wiederholen, welche Wiederholung das Kunstwerk ist. Durch dasselbe theilt er die aufgefaßte Idee den Anderen mit. Diese bleibt daher unverändert und die selbe: daher ist das ästhetische Wohlgefallen wesentlich Eines und dasselbe, es mag durch ein Werk der Kunst, oder unmittelbar durch die Anschauung der Natur und des Lebens hervorgerufen seyn. Das Kunstwerk ist bloß ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntniß, in welcher jenes Wohlgefallen besteht. Daß aus dem Kunstwerk die Idee uns leichter entgegentritt, als unmittelbar aus der Natur und der Wirklichkeit, kommt daher, daß der Künstler, der

*) Hiezu Kap. 32 des zweiten Bandes.

Digitized by Google

nur die Idee, nicht mehr die Wirklichkeit erkannte, in seinem Werk auch nur die Idee rein wiederholt hat, sie ausgesondert hat aus der Wirklichkeit, mit Auslassung aller störenden Zufälligkeiten. Der Künstler läßt uns durch seine Augen in die Welt blicken. Daß er diese Augen hat, daß er das Wesentliche, außer allen Relationen liegende der Dinge erkennt, ist eben die Gabe des Genius, das Angeborene; daß er aber im Stande ist, auch uns diese Gabe zu leihen, uns seine Augen aufzusetzen: dies ist das Erworbene, das Technische der Kunst. Dieserhalb nun wird, nachdem ich im Vorhergehenden das innere Wesen der ästhetischen Erkenntnißart in seinen allgemeinsten Grundlinien dargestellt habe, die jetzt folgende nähere philosophische Betrachtung des Schönen und Erhabenen Beide in der Natur und in der Kunst zugleich erörtern, ohne diese weiter zu trennen. Was im Menschen vorgeht, wann ihn das Schöne, wann ihn das Erhabene rührt, werden wir zunächst betrachten: ob er diese Rührung unmittelbar aus der Natur, aus dem Leben schöpft, oder nur durch die Vermittelung der Kunst ihrer theilhaft wird, begründet keinen wesentlichen, sondern nur einen äußerlichen Unterschied.

§. 38.

Wir haben in der ästhetischen Betrachtungsweise *zwei unzertrennliche Bestandtheile* gefunden: die Erkenntniß des Objekts, nicht als einzelnen Dinges, sondern als Platonischer *Idee*, d. h. als beharrender Form dieser ganzen Gattung von Dingen; sodann das Selbstbewußtseyn des Erkennenden, nicht als Individuums, sondern als *reinen, willenlosen Subjekts der Erkenntniß*. Die Bedingung, unter welcher beide Bestandtheile immer vereint eintreten, war das Verlassen der an den Satz vom Grund gebundenen Erkenntnißweise, welche hingegen zum Dienste des Willens, wie auch zur Wissenschaft, die allein taugliche ist. — Auch das *Wohlgefallen*, das durch die Betrachtung des Schönen erregt wird, werden wir aus jenen beiden Bestandtheilen hervorgehen sehen, und zwar bald mehr aus dem einen, bald mehr aus dem andern, je nachdem der Gegenstand der ästhetischen Kontemplation ist.

Alles *Wollen* entspringt aus Bedürfniß, also aus Mangel,

alſo aus Leiden. Dieſem macht die Erfüllung ein Ende; jedoch gegen einen Wunſch, der erfüllt wird, bleiben wenigſtens zehn verſagt: ferner, das Begehren dauert lange, die Forderungen gehen ins Unendliche; die Erfüllung iſt kurz und kärglich gemeſſen. Sogar aber iſt die endliche Befriedigung ſelbſt nur ſcheinbar: der erfüllte Wunſch macht gleich einem neuen Platz: jener iſt ein erkannter, dieſer noch ein unerkannter Irrthum. Dauernde, nicht mehr weichende Befriedigung kann kein erlangtes Objekt des Wollens geben: ſondern es gleicht immer nur dem Almoſen, das dem Bettler zugeworfen, ſein Leben heute friſtet, um ſeine Quaal auf Morgen zu verlängern. — Darum nun, ſolange unſer Bewußtſeyn von unſerm Willen erfüllt iſt, ſolange wir dem Drange der Wünſche, mit ſeinem ſteten Hoffen und Fürchten, hingegeben ſind, ſolange wir Subjekt des Wollens ſind, wird uns nimmermehr dauerndes Glück, noch Ruhe. Ob wir jagen, oder fliehen, Unheil fürchten, oder nach Genuß ſtreben, iſt im Weſentlichen einerlei: die Sorge für den ſtets fordernden Willen, gleichviel in welcher Geſtalt, erfüllt und bewegt fortdauernd das Bewußtſeyn; ohne Ruhe aber iſt durchaus kein wahres Wohlſeyn möglich. So liegt das Subjekt des Wollens beſtändig auf dem drehenden Rade des Irion, ſchöpft immer im Siebe der Danaiden, iſt der ewig ſchmachtende Tantalus.

Wann aber äußerer Anlaß, oder innere Stimmung, uns plötzlich aus dem endloſen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntniß dem Sklavendienſte des Willens entreißt, die Aufmerkſamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Wollens gerichtet wird, ſondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt, alſo ohne Intereſſe, ohne Subjektivität, rein objektiv ſie betrachtet, ihnen ganz hingegeben, ſofern ſie bloß Vorſtellungen, nicht ſofern ſie Motive ſind: dann iſt die auf jenem erſten Wege des Wollens immer geſuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem Male von ſelbſt eingetreten, und uns iſt völlig wohl. Es iſt der ſchmerzensloſe Zuſtand, den Epikuros als das höchſte Gut und als den Zuſtand der Götter pries: denn wir ſind, für jenen Augenblick, des ſchnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Irion ſteht ſtill.

Dieſer Zuſtand iſt aber eben der, welchen ich oben beſchrieb

als erforderlich zur Erkenntniß der Idee, als reine Kontemplation, Aufgehen in der Anschauung, Verlieren ins Objekt, Vergessen aller Individualität, Aufhebung der dem Satz vom Grunde folgenden und nur Relationen fassenden Erkenntnißweise, wobei zugleich und unzertrennlich das angeschaute einzelne Ding zur Idee seiner Gattung, das erkennende Individuum zum reinen Subjekt des willenlosen Erkennens sich erhebt, und nun Beide als solche nicht mehr im Strome der Zeit und aller anderen Relationen stehen. Es ist dann einerlei, ob man aus dem Kerker, oder aus dem Palast die Sonne untergehen sieht.

Innere Stimmung, Uebergewicht des Erkennens über das Wollen, kann unter jeder Umgebung diesen Zustand hervorrufen. Dies zeigen uns jene trefflichen Niederländer, welche solche rein objektive Anschauung auf die unbedeutendesten Gegenstände richteten und ein dauerndes Denkmal ihrer Objektivität und Geistesruhe im Stillleben hinstellten, welches der ästhetische Beschauer nicht ohne Rührung betrachtet, da es ihm den ruhigen, stillen, willensfreien Gemüthszustand des Künstlers vergegenwärtigt, der nöthig war, um so unbedeutende Dinge so objektiv anzuschauen, so aufmerksam zu betrachten und diese Anschauung so besonnen zu wiederholen: und indem das Bild auch ihn zur Theilnahme an solchen Zustand auffordert, wird seine Rührung oft noch vermehrt durch den Gegensatz der eigenen, unruhigen, durch heftiges Wollen getrübten Gemüthsverfassung, in der er sich eben befindet. Im selben Geiste haben oft Landschaftsmaler, besonders Ruisdael, höchst unbedeutende landschaftliche Gegenstände gemalt, und dadurch die selbe Wirkung noch erfreulicher hervorgebracht.

So viel leistet ganz allein die innere Kraft eines künstlerischen Gemüthes: aber erleichtert und von Außen befördert wird jene rein objektive Gemüthsstimmung durch entgegenkommende Objekte, durch die zu ihrem Anschauen einladende, ja sich aufdringende Fülle der schönen Natur. Ihr gelingt es, so oft sie mit einem Male unserm Blicke sich aufthut, fast immer, uns, wenn auch nur auf Augenblicke, der Subjektivität, dem Sklavendienste des Willens zu entreißen und in den Zustand des reinen Erkennens zu versetzen. Darum wird auch der von Leidenschaften, oder Noth und Sorge Gequälte durch einen einzigen freien Blick in die Natur so plötzlich erquickt, erheitert und aufgerichtet:

der Sturm der Leidenſchaften, der Drang des Wunſches und der Furcht und alle Quaal des Wollens ſind dann ſogleich auf eine wundervolle Art beſchwichtigt. Denn in dem Augenblicke, wo wir, vom Wollen losgeriſſen, uns dem reinen willenloſen Erkennen hingegeben haben, ſind wir gleichſam in eine andere Welt getreten, wo Alles, was unſern Willen bewegt und dadurch uns ſo heftig erſchüttert, nicht mehr iſt. Jenes Freiwerden der Erkenntniß hebt uns aus dem Allen eben ſo ſehr und ganz heraus, wie der Schlaf und der Traum: Glück und Unglück ſind verſchwunden: wir ſind nicht mehr das Individuum, es iſt vergeſſen, ſondern nur noch reines Subjekt der Erkenntniß: wir ſind nur noch da als das eine Weltauge, was aus allen erkennenden Weſen blickt, im Menſchen allein aber völlig frei vom Dienſte des Willens werden kann, wodurch aller Unterſchied der Individualität ſo gänzlich verſchwindet, daß es alsdann einerlei iſt, ob das ſchauende Auge einem mächtigen König, oder einem gepeinigten Bettler angehört. Denn weder Glück noch Jammer wird über jene Gränze mit hinüber genommen. So nahe liegt uns beſtändig ein Gebiet, auf welchem wir allem unſerm Jammer gänzlich entronnen ſind; aber wer hat die Kraft, ſich lange darauf zu erhalten? Sobald irgend eine Beziehung eben jener alſo rein angeſchauten Objekte zu unſerm Willen, zu unſerer Perſon, wieder ins Bewußtſeyn tritt, hat der Zauber ein Ende: wir fallen zurück in die Erkenntniß, welche der Satz vom Grunde beherrſcht, erkennen nun nicht mehr die Idee, ſondern das einzelne Ding, das Glied einer Kette, zu der auch wir gehören, und wir ſind allem unſerm Jammer wieder hingegeben. — Die meiſten Menſchen ſtehen, weil ihnen Objektivität, d. i. Genialität, gänzlich abgeht, faſt immer auf dieſem Standpunkt. Daher ſind ſie nicht gern allein mit der Natur: ſie brauchen Geſellſchaft, wenigſtens ein Buch. Denn ihr Erkennen bleibt dem Willen dienſtbar: ſie ſuchen daher an den Gegenſtänden nur die etwanige Beziehung auf ihren Willen, und bei Allem, was keine ſolche Beziehung hat, ertönt in ihrem Innern, gleichſam wie ein Grundbaß, ein beſtändiges, troſtloſes „Es hilft mir nichts“: dadurch erhält in der Einſamkeit auch die ſchönſte Umgebung ein ödes, finſteres, fremdes, feindliches Anſehen für ſie.

Jene Seeligkeit des willenloſen Anſchauens iſt es endlich

auch, welche über die Vergangenheit und Entfernung einen so wunderſamen Zauber verbreitet und ſie in ſo ſehr verſchönerndem Lichte uns darſtellt, durch eine Selbſttäuſchung. Denn indem wir längſt vergangene Tage, an einem fernen Orte verlebt, uns vergegenwärtigen, ſind es die Objekte allein, welche unſere Phantaſie zurückruft, nicht das Subjekt des Willens, das ſeine unheilbaren Leiden damals eben ſo wohl mit ſich herumtrug, wie jetzt: aber dieſe ſind vergeſſen, weil ſie ſeitdem ſchon oft andern Platz gemacht haben. Nun wirkt die objektive Anſchauung in der Erinnerung eben ſo, wie die gegenwärtige wirken würde, wenn wir es über uns vermöchten, uns willensfrei ihr hinzugeben. Daher kommt es, daß beſonders wann mehr als gewöhnlich irgend eine Noth uns beängſtiget, die plötzliche Erinnerung an Scenen der Vergangenheit und Entfernung wie ein verlorenes Paradies an uns vorüberfliegt. Bloß das Objektive, nicht das Individuell-Subjektive ruft die Phantaſie zurück, und wir bilden uns ein, daß jenes Objektive damals eben ſo rein, von keiner Beziehung auf den Willen getrübt vor uns geſtanden habe, wie jetzt ſein Bild in der Phantaſie: da doch vielmehr die Beziehung der Objekte auf unſer Wollen uns damals Quaal ſchuf, ſo gut wie jetzt. Wir können durch die gegenwärtigen Objekte eben ſo wohl, wie durch die entfernten, uns allen Leiden entziehen, ſobald wir uns zur rein objektiven Betrachtung derſelben erheben und ſo die Illuſion hervorzubringen vermögen, daß allein jene Objekte, nicht wir ſelbſt gegenwärtig wären: dann werden wir, des leidigen Selbſt entledigt, als reines Subjekt des Erkennens mit jenen Objekten völlig Eins, und ſo fremd unſere Noth ihnen iſt, ſo fremd iſt ſie, in ſolchen Augenblicken, uns ſelbſt. Die Welt als Vorſtellung iſt dann allein noch übrig, und die Welt als Wille iſt verſchwunden.

Durch alle dieſe Betrachtungen wünſche ich deutlich gemacht zu haben, welcher Art und wie groß der Antheil ſei, den am äſthetiſchen Wohlgefallen die ſubjektive Bedingung deſſelben hat, nämlich die Befreiung des Erkennens vom Dienſte des Willens, das Vergeſſen ſeines Selbſt als Individuums und die Erhöhung des Bewußtſeyns zum reinen, willenloſen, zeitloſen, von allen Relationen unabhängigen Subjekt des Erkennens. Mit dieſer ſubjektiven Seite der äſthetiſchen Beſchauung tritt als nothwendi-

ges Korrelat immer zugleich die objektive Seite derselben ein, die intuitive Auffassung der Platonischen Idee. Bevor wir uns aber zur nähern Betrachtung dieser und zu den Leistungen der Kunst in Beziehung auf dieselbe wenden, ist es zweckmäßiger, noch etwas bei der subjektiven Seite des ästhetischen Wohlgefallens zu verweilen, um deren Betrachtung durch die Erörterung des von ihr allein abhängigen und durch eine Modifikation derselben entstehenden Eindrucks des Erhabenen zu vollenden. Danach wird unsere Untersuchung des ästhetischen Wohlgefallens, durch die Betrachtung der objektiven Seite desselben, ihre ganze Vollständigkeit erhalten.

Dem Bisherigen aber gehören zuvor noch folgende Bemerkungen an. Das Licht ist das Erfreulichste der Dinge: es ist das Symbol alles Guten und Heilbringenden geworden. In allen Religionen bezeichnet es das ewige Heil, und die Finsterniß die Verdammniß. Ormuzd wohnt im reinsten Lichte, Ahriman in ewiger Nacht. In Dante's Paradiese sieht es ungefähr aus wie im Vaurhall zu London, indem alle seeligen Geister daselbst als Lichtpunkte erscheinen, die sich zu regelmäßigen Figuren zusammenstellen. Die Abwesenheit des Lichtes macht uns unmittelbar traurig; seine Wiederkehr beglückt: die Farben erregen unmittelbar ein lebhaftes Ergötzen, welches, wenn sie transparent sind, den höchsten Grad erreicht. Dies Alles kommt allein daher, daß das Licht das Korrelat und die Bedingung der vollkommensten anschaulichen Erkenntnißweise ist, der einzigen, die unmittelbar durchaus nicht den Willen affizirt. Denn das Sehen ist gar nicht, wie die Affektion der anderen Sinne, an sich, unmittelbar und durch seine sinnliche Wirkung, einer Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Empfindung im Organ fähig, d. h. hat keine unmittelbare Verbindung mit dem Willen: sondern erst die im Verstande entspringende Anschauung kann eine solche haben, die dann in der Relation des Objekts zum Willen liegt. Schon beim Gehör ist dies anders: Töne können unmittelbar Schmerz erregen und auch unmittelbar sinnlich, ohne Bezug auf Harmonie oder Melodie, angenehm seyn. Das Getast, als mit dem Gefühl des ganzen Leibes Eines, ist diesem unmittelbaren Einfluß auf den Willen noch mehr unterworfen: doch giebt es noch ein schmerz- und wollustloses Tasten. Gerüche aber sind

immer angenehm oder unangenehm: Geſchmäcke noch mehr. Die beiden letzteren Sinne ſind alſo am meiſten mit dem Willen inquinirt: daher ſind ſie immer die unedelſten und von Kant die ſubjektiven Sinne genannt worden. Die Freude über das Licht iſt alſo in der That nur die Freude über die objektive Möglichkeit der reinſten und vollkommenſten anſchaulichen Erkenntnißweiſe und als ſolche daraus abzuleiten, daß das reine von allem Wollen befreite und entledigte Erkennen höchſt erfreulich iſt und ſchon als ſolches einen großen Antheil am äſthetiſchen Genuſſe hat. — Aus dieſer Anſicht des Lichtes iſt wieder die unglaublich große Schönheit abzuleiten, die wir der Abſpiegelung der Objekte im Waſſer zuerkennen. Jene leichteſte, ſchnellſte, feinſte Art der Einwirkung von Körpern auf einander, ſie, der auch wir die bei weitem vollkommenſte und reinſte unſerer Wahrnehmungen verdanken: die Einwirkung mittelſt zurückgeworfener Lichtſtrahlen: dieſe wird uns hier ganz deutlich, überſehbar und vollſtändig, in Urſache und Wirkung, und zwar im Großen, vor die Augen gebracht: daher unſere äſthetiſche Freude darüber, welche, der Hauptſache nach, ganz im ſubjektiven Grunde des äſthetiſchen Wohlgefallens wurzelt und Freude über das reine Erkennen und ſeine Wege iſt *).

§. 39.

An alle dieſe Betrachtungen nun, welche den ſubjektiven Theil des äſthetiſchen Wohlgefallens hervorheben ſollen, alſo dieſes Wohlgefallen, ſofern es Freude über das bloße, anſchauliche Erkennen als ſolches, im Gegenſatz des Willens, iſt, — ſchließt ſich, als unmittelbar damit zuſammenhängend, folgende Erklärung derjenigen Stimmung, welche man das Gefühl des Erhabenen genannt hat.

Es iſt ſchon oben bemerkt, daß das Verſetzen in den Zuſtand des reinen Anſchauens am leichteſten eintritt, wenn die Gegenſtände demſelben entgegenkommen, d. h. durch ihre mannigfaltige und zugleich beſtimmte und deutliche Geſtalt leicht zu Repräſentanten ihrer Ideen werden, worin eben die Schönheit, im

*) Hiezu Kap. 33 des zweiten Bandes.

objektiven Sinne, beſteht. Vor Allem hat die ſchöne Natur dieſe Eigenſchaft und gewinnt dadurch ſelbſt dem Unempfindlichſten wenigſtens ein flüchtiges äſthetiſches Wohlgefallen ab: ja, es iſt ſo auffallend, wie beſonders die Pflanzenwelt zur äſthetiſchen Betrachtung auffordert und ſich gleichſam derſelben aufdringt, daß man ſagen möchte, dieſes Entgegenkommen ſtände damit in Verbindung, daß dieſe organiſchen Weſen nicht ſelbſt, wie die thieriſchen Leiber, unmittelbares Objekt der Erkenntniß ſind, daher ſie des fremden verſtändigen Individuums bedürfen, um aus der Welt des blinden Wollens in die der Vorſtellung einzutreten, weshalb ſie gleichſam nach dieſem Eintritt ſich ſehnten, um wenigſtens mittelbar zu erlangen, was ihnen unmittelbar verſagt iſt. Ich laſſe übrigens dieſen gewagten und vielleicht an Schwärmerei gränzenden Gedanken ganz und gar dahingeſtellt ſeyn, da nur eine ſehr innige und hingebende Betrachtung der Natur ihn erregen oder rechtfertigen kann*). Solange nun dieſes Entgegenkommen der Natur, die Bedeutſamkeit und Deutlichkeit ihrer Formen, aus denen die in ihnen individualiſirten Ideen uns leicht anſprechen, es iſt, die uns aus der dem Willen dienſtbaren Erkenntniß bloßer Relationen in die äſthetiſche Kontemplation verſetzt und eben damit zum willensfreien Subjekt des Erkennens erhebt: ſo lange iſt es bloß das Schöne, was auf uns wirkt, und Gefühl der Schönheit was erregt iſt. Wenn nun aber eben jene Gegenſtände, deren bedeutſame Geſtalten uns zu ihrer reinen Kontemplation einladen, gegen den menſchlichen Willen überhaupt, wie er in ſeiner Objektität, dem menſchlichen Leibe, ſich darſtellt, ein feindliches Verhältniß haben, ihm entgegen ſind, durch ihre allen Widerſtand aufhebende Uebermacht ihn bedrohen, oder vor ihrer unermeßlichen Größe ihn bis zum Nichts verkleinern; der Betrachter aber dennoch nicht auf dieſes ſich auf-

*) Um ſo mehr erfreut und überraſcht mich jetzt, 40 Jahre nachdem ich obigen Gedanken ſo ſchüchtern und zaudernd hingeſchrieben habe, die Entdeckung, daß ſchon der heilige Auguſtinus ihn ausgeſprochen hat: Arbusta formas suas varias, quibus mundi hujus visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent; ut, pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur. (De civ. Dei, XI, 27.)

dringende feindliche Verhältniß zu ſeinem Willen ſeine Aufmerkſamkeit richtet; ſondern, obwohl es wahrnehmend und anerkennend, ſich mit Bewußtſeyn davon abwendet, indem er ſich von ſeinem Willen und deſſen Verhältniſſen gewaltſam losreißt und allein der Erkenntniß hingegeben, eben jene dem Willen furchtbaren Gegenſtände als reines willensloſes Subjekt des Erkennens ruhig kontemplirt, ihre jeder Relation fremde Idee allein auffaſſend, daher gerne bei ihrer Betrachtung weilend, folglich eben dadurch über ſich ſelbſt, ſeine Perſon, ſein Wollen und alles Wollen hinausgehoben wird: — dann erfüllt ihn das Gefühl des Erhabenen, er iſt im Zuſtand der Erhebung, und deshalb nennt man auch den ſolchen Zuſtand veranlaſſenden Gegenſtand erhaben. Was alſo das Gefühl des Erhabenen von dem des Schönen unterſcheidet, iſt dieſes: beim Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen, indem die Schönheit des Objekts, d. h. deſſen die Erkenntniß ſeiner Idee erleichternde Beſchaffenheit, den Willen und die ſeinem Dienſte fröhnende Erkenntniß der Relationen, ohne Widerſtand und daher unmerklich aus dem Bewußtſeyn entfernte und daſſelbe als reines Subjekt des Erkennens übrig ließ, ſo daß ſelbſt keine Erinnerung an den Willen nachbleibt: hingegen bei dem Erhabenen iſt jener Zuſtand des reinen Erkennens allererſt gewonnen durch ein bewußtes und gewaltſames Losreißen von den als ungünſtig erkannten Beziehungen deſſelben Objekts zum Willen, durch ein freies, von Bewußtſeyn begleitetes Erheben über den Willen und die auf ihn ſich beziehende Erkenntniß. Dieſe Erhebung muß mit Bewußtſeyn nicht nur gewonnen, ſondern auch erhalten werden und iſt daher von einer ſteten Erinnerung an den Willen begleitet, doch nicht an ein einzelnes, individuelles Wollen, wie Furcht oder Wunſch, ſondern an das menſchliche Wollen überhaupt, ſofern es durch ſeine Objektität, den menſchlichen Leib, allgemein ausgedrückt iſt. Träte ein realer einzelner Willensakt ins Bewußtſeyn, durch wirkliche, perſönliche Bedrängniß und Gefahr vom Gegenſtande; ſo würde der alſo wirklich bewegte individuelle Wille alsbald die Oberhand gewinnen, die Ruhe der Kontemplation unmöglich werden, der Eindruck des Erhabenen verloren gehen, indem er der Angſt Platz macht, in welcher das Streben des Individuums, ſich zu retten, jeden andern Gedanken

verdrängte. — Einige Beispiele werden sehr viel beitragen, diese Theorie des Aesthetisch-Erhabenen deutlich zu machen und außer Zweifel zu setzen; zugleich werden sie die Verschiedenheit der Grade jenes Gefühls des Erhabenen zeigen. Denn da dasselbe mit dem des Schönen in der Hauptbestimmung, dem reinen, willensfreien Erkennen und der mit demselben nothwendig eintretenden Erkenntniß der außer aller durch den Satz des Grundes bestimmten Relation stehenden Ideen, Eines ist und nur durch einen Zusatz, nämlich die Erhebung über das erkannte feindliche Verhältniß eben des kontemplirten Objekts zum Willen überhaupt, sich vom Gefühl des Schönen unterscheidet; so entstehen, je nachdem dieser Zusatz stark, laut, dringend, nah, oder nur schwach, fern, bloß angedeutet ist, mehrere Grade des Erhabenen, ja, Uebergänge des Schönen zum Erhabenen. Ich halte es der Darstellung angemessener, diese Uebergänge und überhaupt die schwächeren Grade des Eindrucks des Erhabenen zuerst in Beispielen vor die Augen zu bringen, obwohl Diejenigen, deren ästhetische Empfänglichkeit überhaupt nicht sehr groß und deren Phantasie nicht lebhaft ist, bloß die später folgenden Beispiele der höheren, deutlicheren Grade jenes Eindrucks verstehen werden, an welche allein sie sich daher zu halten und die zuerst anzuführenden Beispiele der sehr schwachen Grade des besagten Eindrucks auf sich beruhen zu lassen haben.

Wie der Mensch zugleich ungestümer und finsterer Drang des Wollens (bezeichnet durch den Pol der Genitalien als seinen Brennpunkt) und ewiges, freies, heiteres Subjekt des reinen Erkennens (bezeichnet durch den Pol des Gehirns) ist; so ist, diesem Gegensatz entsprechend, die Sonne zugleich Quelle des Lichtes, der Bedingung zur vollkommensten Erkenntnißart, und eben dadurch des erfreulichsten der Dinge, — und Quelle der Wärme, der ersten Bedingung alles Lebens, d. i. aller Erscheinung des Willens auf den höheren Stufen derselben. Was daher für den Willen die Wärme, das ist für die Erkenntniß das Licht. Das Licht ist eben daher der größte Demant in der Krone der Schönheit und hat auf die Erkenntniß jedes schönen Gegenstandes den entschiedensten Einfluß: seine Anwesenheit überhaupt ist unerläßliche Bedingung; seine günstige Stellung erhöht auch die Schönheit des Schönsten. Vor allem Andern aber wird das Schöne der Baukunst durch seine Gunst erhöht, durch welche jedoch selbst

d by Google

das Unbedeutendeste zum schönsten Gegenstande wird. — Sehen wir nun im strengen Winter, bei der allgemeinen Erstarrung der Natur, die Strahlen der niedrig stehenden Sonne von steinernen Massen zurückgeworfen, wo sie erleuchten, ohne zu wärmen, also nur der reinsten Erkenntnißweise, nicht dem Willen günstig sind; so versetzt die Betrachtung der schönen Wirkung des Lichtes auf diese Massen, uns, wie alle Schönheit, in den Zustand des reinen Erkennens, der jedoch hier durch die leise Erinnerung an den Mangel der Erwärmung durch eben jene Strahlen, also des belebenden Princips, schon ein gewisses Erheben über das Interesse des Willens verlangt, eine leise Aufforderung zum Verharren im reinen Erkennen, mit Abwendung von allem Wollen, enthält, eben dadurch aber ein Uebergang vom Gefühl des Schönen zu dem des Erhabenen ist. Es ist der schwächste Anhauch des Erhabenen am Schönen, welches letztere selbst hier nur in geringem Grade hervortritt. Ein fast noch eben so schwaches Beispiel ist folgendes.

Versetzen wir uns in eine sehr einsame Gegend, mit unbeschränktem Horizont, unter völlig wolkenlosem Himmel, Bäume und Pflanzen in ganz unbewegter Luft, keine Thiere, keine Menschen, keine bewegte Gewässer, die tiefste Stille; — so ist solche Umgebung wie ein Aufruf zum Ernst, zur Kontemplation, mit Losreißung von allem Wollen und dessen Dürftigkeit: eben dieses aber giebt schon einer solchen, bloß einsamen und tiefruhenden Umgebung einen Anstrich des Erhabenen. Denn weil sie für den des steten Strebens und Erreichens bedürftigen Willen keine Objekte darbietet, weder günstige noch ungünstige, so bleibt nur der Zustand der reinen Kontemplation übrig, und wer dieser nicht fähig ist, wird der Leere des nichtbeschäftigten Willens, der Quaal der Langenweile, mit beschämender Herabsetzung Preis gegeben. Sie giebt insofern ein Maaß unseres eigenen intellektualen Werthes, für welchen überhaupt der Grad unserer Fähigkeit zum Ertragen, oder Lieben der Einsamkeit ein guter Maaßstab ist. Die geschilderte Umgebung giebt also ein Beispiel des Erhabenen in niedrigem Grad, indem in ihr dem Zustand des reinen Erkennens, in seiner Ruhe und Allgenugsamkeit, als Kontrast, eine Erinnerung an die Abhängigkeit und Armsäligkeit des eines steten Treibens bedürftigen Willens beigemischt ist. — Dies ist die Gattung

des Erhabenen, welche dem Anblick der endloſen Prärien im Innern Nord-Amerikas nachgerühmt wird.

Laſſen wir nun aber eine ſolche Gegend auch der Pflanzen entblößt ſeyn und nur nackte Felſen zeigen; ſo wird, durch die gänzliche Abweſenheit des zu unſerer Subſiſtenz nöthigen Organiſchen, der Wille ſchon geradezu beängſtigt: die Oede gewinnt einen furchtbaren Charakter; unſere Stimmung wird mehr tragiſch: die Erhebung zum reinen Erkennen geſchieht mit entſchiedenerem Losreißen vom Intereſſe des Willens, und indem wir im Zuſtande des reinen Erkennens beharren, tritt das Gefühl des Erhabenen deutlich hervor.

In noch höherem Grade kann es folgende Umgebung veranlaſſen. Die Natur in ſtürmiſcher Bewegung; Helldunkel, durch drohende ſchwarze Gewitterwolken; ungeheure, nackte, herabhängende Felſen, welche durch ihre Verſchränkung die Ausſicht verſchließen; rauſchende ſchäumende Gewäſſer; gänzliche Oede; Wehklage der durch die Schluchten ſtreichenden Luft. Unſere Abhängigkeit, unſer Kampf mit der feindlichen Natur, unſer darin gebrochener Wille, tritt uns jetzt anſchaulich vor Augen: ſo lange aber nicht die perſönliche Bedrängniß die Oberhand gewinnt, ſondern wir in äſthetiſcher Beſchauung bleiben, blickt durch jenen Kampf der Natur, durch jenes Bild des gebrochenen Willens, das reine Subjekt des Erkennens durch und faßt ruhig, unerſchüttert, nicht mitgetroffen (unconcerned), an eben den Gegenſtänden, welche dem Willen drohend und furchtbar ſind, die Ideen auf. In dieſem Kontraſt eben liegt das Gefühl des Erhabenen.

Aber noch mächtiger wird der Eindruck, wenn wir den Kampf der empörten Naturkräfte im Großen vor Augen haben, wenn in jener Umgebung ein fallender Strom durch ſein Toben uns die Möglichkeit die eigene Stimme zu hören benimmt; — oder wenn wir am weiten, im Sturm empörten Meere ſtehen: häuſerhohe Wellen ſteigen und ſinken, gewaltſam gegen ſchroffe Uferklippen geſchlagen, ſpritzen ſie den Schaum hoch in die Luft, der Sturm heult, das Meer brüllt, Blitze aus ſchwarzen Wolken zucken und Donnerſchläge übertönen Sturm und Meer. Dann erreicht im unerſchütterten Zuſchauer dieſes Auftritts die Duplicität ſeines Bewußtſeyns die höchſte Deutlichkeit: er empfindet ſich

zugleich als Individuum, als hinfällige Willenserscheinung, die der geringste Schlag jener Kräfte zertrümmern kann, hülflos gegen die gewaltige Natur, abhängig, dem Zufall Preis gegeben, ein verschwindendes Nichts, ungeheuren Mächten gegenüber; und dabei nun zugleich als ewiges ruhiges Subjekt des Erkennens, welches, als Bedingung des Objekts, der Träger eben dieser ganzen Welt ist und der furchtbare Kampf der Natur nur seine Vorstellung, es selbst in ruhiger Auffassung der Ideen, frei und fremd allem Wollen und allen Nöthen. Es ist der volle Eindruck des Erhabenen. Hier veranlaßt ihn der Anblick einer dem Individuo Vernichtung drohenden, ihm ohne allen Vergleich überlegenen Macht.

Auf ganz andere Weise kann er entstehen bei der Vergegenwärtigung einer bloßen Größe in Raum und Zeit, deren Unermeßlichkeit das Individuum zu Nichts verkleinert. Wir können die erstere Art das Dynamisch-, die zweite das Mathematisch-Erhabene nennen, Kants Benennungen und seine richtige Eintheilung beibehaltend, obgleich wir in der Erklärung des innern Wesens jenes Eindrucks ganz von ihm abweichen und weder moralischen Reflexionen, noch Hypostasen aus der scholastischen Philosophie einen Antheil dabei zugestehen.

Wenn wir uns in die Betrachtung der unendlichen Größe der Welt in Raum und Zeit verlieren, den verflossenen Jahrtausenden und den kommenden nachsinnen, — oder auch, wenn der nächtliche Himmel uns zahllose Welten wirklich vor Augen bringt, und so die Unermeßlichkeit der Welt auf das Bewußtseyn eindringt, — so fühlen wir uns selbst zu Nichts verkleinert, fühlen uns als Individuum, als belebter Leib, als vergängliche Willenserscheinung, wie ein Tropfen im Ocean, dahin schwinden, ins Nichts zerfließen. Aber zugleich erhebt sich gegen solches Gespenst unserer eigenen Nichtigkeit, gegen solche lügende Unmöglichkeit, das unmittelbare Bewußtseyn, daß alle diese Welten ja nur in unserer Vorstellung dasind, nur als Modifikationen des ewigen Subjekts des reinen Erkennens, als welches wir uns finden, sobald wir die Individualität vergessen, und welches der nothwendige, der bedingende Träger aller Welten und aller Zeiten ist. Die Größe der Welt, die uns vorher beunruhigte, ruht jetzt in uns: unsere Abhängigkeit von ihr wird aufgehoben durch

ihre Abhängigkeit von uns. — Dieſes Alles kommt jedoch nicht ſofort in die Reflexion, ſondern zeigt ſich als ein nur gefühltes Bewußtſeyn, daß man, in irgend einem Sinne (den allein die Philoſophie deutlich macht), mit der Welt Eines iſt und daher durch ihre Unermeßlichkeit nicht niedergedrückt, ſondern gehoben wird. Es iſt das gefühlte Bewußtſeyn Deſſen, was die Upaniſchaden der Veden in ſo mannigfaltigen Wendungen wiederholt ausſprechen, vorzüglich in dem ſchon oben beigebrachten Spruch: Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est (Oupnek'hat, Bd. 1, S. 122). Es iſt Erhebung über das eigene Individuum, Gefühl des Erhabenen.

Auf eine ganz unmittelbare Weiſe erhalten wir dieſen Eindruck des Mathematiſch-Erhabenen ſchon durch einen Raum, der zwar gegen das Weltgebäude betrachtet klein iſt, der aber dadurch daß er uns unmittelbar ganz wahrnehmbar geworden iſt, nach allen drei Dimenſionen mit ſeiner ganzen Größe auf uns wirkt, welche hinreicht, das Maaß unſers eigenen Leibes faſt unendlich klein zu machen. Dies kann ein für die Wahrnehmung leerer Raum nie, daher nie ein offener, ſondern nur ein durch die Begränzung nach allen Dimenſionen unmittelbar wahrnehmbarer, alſo ein ſehr hohes und großes Gewölbe, wie das der Peterskirche in Rom, oder der Paulskirche in London. Das Gefühl des Erhabenen entſteht hier durch das Innewerden des verſchwindenden Nichts unſeres eigenen Leibes vor einer Größe, die andererſeits ſelbſt wieder nur in unſerer Vorſtellung liegt und deren Träger wir als erkennendes Subjekt ſind, alſo hier wie überall durch den Kontraſt der Unbedeutſamkeit und Abhängigkeit unſeres Selbſt als Individuums, als Willenserſcheinung, gegen das Bewußtſeyn unſerer als reinen Subjekts des Erkennens. Selbſt das Gewölbe des geſtirnten Himmels wirkt, wenn es ohne Reflexion betrachtet wird, nur eben ſo wie jenes ſteinerne Gewölbe, und nicht mit ſeiner wahren, ſondern nur mit ſeiner ſcheinbaren Größe. — Manche Gegenſtände unſerer Anſchauung erregen den Eindruck des Erhabenen dadurch, daß, ſowohl vermöge ihrer räumlichen Größe, als ihres hohen Alters, alſo ihrer zeitlichen Dauer, wir ihnen gegenüber uns zu Nichts verkleinert fühlen, und dennoch im Genuſſe ihres Anblicks ſchwelgen: der Art ſind

Digitized by Google

ſehr hohe Berge, Aegyptiſche Pyramiden, koloſſale Ruinen von hohem Alterthume.

Ja, auch auf das Ethiſche läßt unſere Erklärung des Erhabenen ſich übertragen, nämlich auf Das, was man als den erhabenen Charakter bezeichnet. Auch dieſer nämlich entſpringt daraus, daß der Wille nicht erregt wird durch Gegenſtände, welche allerdings geeignet wären, ihn zu erregen; ſondern das Erkennen auch dabei die Oberhand behält. Ein ſolcher Charakter wird demnach die Menſchen rein objektiv betrachten, nicht aber nach den Beziehungen, welche ſie zu ſeinem Willen haben könnten: er wird z. B. ihre Fehler, ſogar ihren Haß und ihre Ungerechtigkeit gegen ihn ſelbſt, bemerken, ohne dadurch ſeinerſeits zum Haß erregt zu werden; er wird ihr Glück anſehen, ohne Neid zu empfinden; er wird ihre guten Eigenſchaften erkennen, ohne jedoch nähere Verbindung mit ihnen zu wünſchen; er wird die Schönheit der Weiber wahrnehmen, ohne ihrer zu begehren. Sein perſönliches Glück oder Unglück wird ihn nicht ſtark afſiziren, vielmehr wird er ſeyn, wie Hamlet den Horatio beſchreibt:

for thou hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing;
A man, that fortune's buffets and rewards
Hast ta'en with equal thanks. etc. (A. 3. sc. 2.) *)

Denn er wird in ſeinem eigenen Lebenslauf und deſſen Unfällen weniger ſein individuelles, als das Loos der Menſchheit überhaupt erblicken, und demnach ſich dabei mehr erkennend als leidend verhalten.

§. 40.

Weil die Gegenſätze ſich erläutern, mag hier die Bemerkung ihre Stelle finden, daß das eigentliche Gegentheil des Erhabenen etwas iſt, was man auf den erſten Blick wohl nicht dafür erkennt: das Reizende. Ich verſtehe aber hierunter Dasjenige,

*) Denn du warſt ſtets als hätteſt,
Indem dich Alles traf, du nichts zu leiden:
Des Schickſals Schläge und Geſchenke haſt
Mit gleichem Dank du hingenommen, u. ſ. w.

was den Willen, dadurch daß es ihm die Gewährung, die Erfüllung, unmittelbar vorhält, aufregt. — Entstand das Gefühl des Erhabenen dadurch, daß ein dem Willen geradezu ungünstiger Gegenstand Objekt der reinen Kontemplation wird, die dann nur durch eine stete Abwendung vom Willen und Erhebung über sein Interesse erhalten wird, welches eben die Erhabenheit der Stimmung ausmacht; so zieht dagegen das Reizende den Beschauer aus der reinen Kontemplation, die zu jeder Auffassung des Schönen erfordert ist, herab, indem es seinen Willen, durch denselben unmittelbar zusagende Gegenstände, nothwendig aufreizt, wodurch der Betrachter nicht mehr reines Subjekt des Erkennens bleibt, sondern zum bedürftigen, abhängigen Subjekt des Wollens wird. — Daß man gewöhnlich jedes Schöne von der heitern Art reizend nennt, ist ein, durch Mangel an richtiger Unterscheidung, zu weit gefaßter Begriff, den ich ganz bei Seite setzen, ja misbilligen muß. — Im angegebenen und erklärten Sinn aber, finde ich im Gebiete der Kunst nur zwei Arten des Reizenden und beide ihrer unwürdig. Die eine, recht niedrige, im Stillleben der Niederländer, wenn es sich dahin verirrt, daß die dargestellten Gegenstände Eßwaaren sind, die durch ihre täuschende Darstellung nothwendig den Appetit darauf erregen, welches eben eine Aufregung des Willens ist, die jeder ästhetischen Kontemplation des Gegenstandes ein Ende macht. Gemaltes Obst ist noch zulässig, da es als weitere Entwickelung der Blume und durch Form und Farbe als ein schönes Naturprodukt sich darbietet, ohne daß man geradezu genöthigt ist, an seine Eßbarkeit zu denken; aber leider finden wir oft, mit täuschender Natürlichkeit, aufgetischte und zubereitete Speisen, Austern, Heringe, Seekrebse, Butterbrod, Bier, Wein u. s. w., was ganz verwerflich ist. — In der Historienmalerei und Bildhauerei besteht das Reizende in nackten Gestalten, deren Stellung, halbe Bekleidung und ganze Behandlungsart darauf hinzielt im Beschauer Lüsternheit zu erregen, wodurch die rein ästhetische Betrachtung sogleich aufgehoben, also dem Zweck der Kunst entgegengearbeitet wird. Dieser Fehler entspricht ganz und gar dem soeben an den Niederländern gerügten. Die Antiken sind, bei aller Schönheit und völliger Nacktheit der Gestalten, fast immer davon frei, weil der Künstler selbst mit rein objektivem, von der idealen Schönheit erfülltem Geiste

ſie ſchuf, nicht im Geiſte ſubjektiver, ſchnöder Begierde. — Das Reizende iſt alſo in der Kunſt überall zu vermeiden.

Es giebt auch ein Negativ-Reizendes, welches noch verwerflicher, als das eben erörterte Poſitiv-Reizende iſt: und dieſes iſt das Ekelhafte. Eben wie das eigentlich Reizende erweckt es den Willen des Beſchauers und zerſtört dadurch die rein äſthetiſche Betrachtung. Aber es iſt ein heftiges Nichtwollen, ein Widerſtreben, was dadurch angeregt wird: es erweckt den Willen, indem es ihm Gegenſtände ſeines Abſcheus vorhält. Daher hat man von je erkannt, daß es in der Kunſt durchaus unzuläſſig ſei, wo doch ſelbſt das Häßliche, ſolange es nicht ekelhaft iſt, an der rechten Stelle gelitten werden kann, wie wir weiter unten ſehen werden.

§. 41.

Der Gang unſerer Betrachtung hat es nothwendig gemacht, die Erörterung des Erhabenen hier einzuſchalten, wo die des Schönen erſt zur Hälfte, bloß ihrer einen, der ſubjektiven, Seite nach vollendet war. Denn eben nur eine beſondere Modifikation dieſer ſubjektiven Seite war es, die das Erhabene vom Schönen unterſchied. Ob nämlich der Zuſtand des reinen willenloſen Erkennens, den jede äſthetiſche Kontemplation vorausſetzt und fordert, ſich, indem das Objekt dazu einlud und hinzog, ohne Widerſtand, durch bloßes Verſchwinden des Willens aus dem Bewußtſeyn, wie von ſelbſt einfand; oder ob derſelbe erſt errungen ward durch freie bewußte Erhebung über den Willen, zu welchem der kontemplirte Gegenſtand ſelbſt ein ungünſtiges, feindliches Verhältniß hat, welchem nachzuhängen die Kontemplation aufheben würde; — dies iſt der Unterſchied zwiſchen dem Schönen und dem Erhabenen. Im Objekte ſind beide nicht weſentlich unterſchieden: denn in jedem Falle iſt das Objekt der äſthetiſchen Betrachtung nicht das einzelne Ding, ſondern die in demſelben zur Offenbarung ſtrebende Idee, d. h. adäquate Objektität des Willens auf einer beſtimmten Stufe: ihr nothwendiges, wie ſie ſelbſt, dem Satz vom Grunde entzogenes Korrelat iſt das reine Subjekt des Erkennens, wie das Korrelat des einzelnen Dinges das erkennende Individuum iſt, welche beide im Gebiete des Satzes vom Grunde liegen.

Indem wir einen Gegenstand *schön* nennen, sprechen wir dadurch aus, daß er Objekt unserer ästhetischen Betrachtung ist, welches zweierlei in sich schließt, einerseits nämlich, daß sein Anblick uns *objektiv* macht, d. h. daß wir in der Betrachtung desselben nicht mehr unserer als Individuen, sondern als reinen willenlosen Subjekts des Erkennens uns bewußt sind; und andererseits, daß wir im Gegenstande nicht das einzelne Ding, sondern eine Idee erkennen, welches nur geschehen kann, sofern unsere Betrachtung des Gegenstandes nicht dem Satz vom Grunde hingegeben ist, nicht seiner Beziehung zu irgend etwas außer ihm (welche zuletzt immer mit Beziehungen auf unser Wollen zusammenhängt) nachgeht, sondern auf dem Objekte selbst ruhet. Denn die Idee und das reine Subjekt des Erkennens treten als nothwendige Korrelata immer zugleich ins Bewußtseyn, bei welchem Eintritt auch aller Zeitunterschied sogleich verschwindet, da beide dem Satz vom Grunde in allen seinen Gestaltungen völlig fremd sind und außerhalb der durch ihn gesetzten Relationen liegen, dem Regenbogen und der Sonne zu vergleichen, die an der steten Bewegung und Succession der fallenden Tropfen keinen Theil haben. Daher, wenn ich z. B. einen Baum ästhetisch, d. h. mit künstlerischen Augen betrachte, also nicht ihn, sondern seine Idee erkenne, es sofort ohne Bedeutung ist, ob es dieser Baum oder sein vor tausend Jahren blühender Vorfahr ist, und eben so ob der Betrachter dieses, oder irgend ein anderes, irgendwann und irgendwo lebendes Individuum ist; mit dem Satz vom Grunde ist das einzelne Ding und das erkennende Individuum aufgehoben und nichts bleibt übrig, als die Idee und das reine Subjekt des Erkennens, welche zusammen die adäquate Objektität des Willens auf dieser Stufe ausmachen. Und nicht allein der Zeit, sondern auch dem Raum ist die Idee enthoben: denn nicht die mir vorschwebende räumliche Gestalt, sondern der Ausdruck, die reine Bedeutung derselben, ihr innerstes Wesen, das sich mir aufschließt und mich anspricht, ist eigentlich die Idee und kann ganz das Selbe seyn, bei großem Unterschied der räumlichen Verhältnisse der Gestalt.

Da nun einerseits jedes vorhandene Ding rein objektiv und außer aller Relation betrachtet werden kann; da ferner auch andererseits in jedem Dinge der Wille, auf irgend einer Stufe seiner

Objektität, erſcheint, und daſſelbe ſonach Ausdruck einer Idee iſt; ſo iſt auch jedes Ding ſchön. — Daß auch das Unbedeutendeſte die rein objektive und willenloſe Betrachtung zuläßt und dadurch ſich als ſchön bewährt, bezeugt das ſchon oben (§. 38) in dieſer Hinſicht erwähnte Stillleben der Niederländer. Schöner iſt aber Eines als das Andere dadurch, daß es jene rein objektive Betrachtung erleichtert, ihr entgegenkommt, ja gleichſam dazu zwingt, wo wir es dann ſehr ſchön nennen. Dies iſt der Fall theils dadurch, daß es als einzelnes Ding, durch das ſehr deutliche, rein beſtimmte, durchaus bedeutſame Verhältniß ſeiner Theile die Idee ſeiner Gattung rein ausſpricht und durch in ihm vereinigte Vollſtändigkeit aller ſeiner Gattung möglichen Aeußerungen die Idee derſelben vollkommen offenbart, ſo daß es dem Betrachter den Uebergang vom einzelnen Ding zur Idee und eben damit auch den Zuſtand der reinen Beſchaulichkeit ſehr erleichtert; theils liegt jener Vorzug beſonderer Schönheit eines Objekts darin, daß die Idee ſelbſt, die uns aus ihm anſpricht, eine hohe Stufe der Objektität des Willens und daher durchaus bedeutend und vielſagend ſey. Darum iſt der Menſch vor allem Andern ſchön und die Offenbarung ſeines Weſens das höchſte Ziel der Kunſt. Menſchliche Geſtalt und menſchlicher Ausdruck ſind das bedeutendeſte Objekt der bildenden Kunſt, ſo wie menſchliches Handeln das bedeutendeſte Objekt der Poeſie. — Es hat aber dennoch jedes Ding ſeine eigenthümliche Schönheit: nicht nur jedes Organiſche und in der Einheit einer Individualität ſich darſtellende; ſondern auch jedes Unorganiſche, Formloſe, ja jedes Artefakt. Denn alle dieſe offenbaren die Ideen, durch welche der Wille ſich auf den unterſten Stufen objektivirt, geben gleichſam die tiefſten, verhallenden Baßtöne der Natur an. Schwere, Starrheit, Flüſſigkeit, Licht u. ſ. w. ſind die Ideen, welche ſich in Felſen, Gebäuden, Gewäſſern ausſprechen. Die ſchöne Gartenkunſt und Baukunſt können nichts weiter, als ihnen helfen, jene ihre Eigenſchaften deutlich, vielſeitig und vollſtändig zu entfalten, ihnen Gelegenheit geben, ſich rein auszuſprechen, wodurch ſie eben zur äſthetiſchen Beſchauung auffordern und dieſelbe erleichtern. Dies leiſten dagegen ſchlechte Gebäude und Gegenden, welche die Natur vernachläſſigte oder die Kunſt verdarb, wenig oder gar nicht: dennoch können auch aus ihnen jene allgemeinen Grundideen der Natur nicht ganz

verſchwinden. Den ſie ſuchenden Betrachter ſprechen ſie auch hier an, und ſelbſt ſchlechte Gebäude u. dgl. ſind noch einer äſthetiſchen Betrachtung fähig: die Ideen der allgemeinſten Eigenſchaften ihres Stoffes ſind noch in ihnen erkennbar, nur daß die ihnen künſtlich gegebene Form kein Erleichterungsmittel, ja vielmehr ein Hinderniß iſt, das die äſthetiſche Betrachtung erſchwert. Auch Artefakta dienen folglich dem Ausdruck von Ideen: nur iſt es nicht die Idee des Artefakts, die aus ihnen ſpricht, ſondern die Idee des Materials, dem man dieſe künſtliche Form gab. In der Sprache der Scholaſtiker läßt ſich dieſes ſehr bequem mit zwei Worten ausdrücken, nämlich im Artefakt ſpricht ſich die Idee ſeiner forma substantialis, nicht die ſeiner forma accidentalis aus, welche letztere auf keine Idee, ſondern nur auf einen menſchlichen Begriff, von dem ſie ausgegangen, leitet. Es verſteht ſich, daß hier mit dem Artefakt ausdrücklich kein Werk der bildenden Kunſt gemeint iſt. Uebrigens verſtanden die Scholaſtiker in der That unter forma substantialis Dasjenige, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. Wir werden ſogleich, bei Betrachtung der ſchönen Baukunſt, auf den Ausdruck der Idee des Materials zurückkommen. — Unſerer Anſicht zufolge können wir nun aber nicht dem Platon beiſtimmen, wenn er (De Rep., X, p. 284—285, et Parmen., p. 79, ed. Bip.) behauptet, Tiſch und Stuhl drückten die Ideen Tiſch und Stuhl aus; ſondern wir ſagen, daß ſie die Ideen ausdrücken, die ſchon in ihrem bloßen Material als ſolchem ſich ausſprechen. Nach dem Ariſtoteles (Metaph., XI, Kap. 3) hätte jedoch Plato ſelbſt nur von den Naturweſen Ideen ſtatuirt: ὁ Πλατων εφη, ὁτι ειδη εστιν ὁποσα φυσει. (Plato dixit, quod ideae eorum sunt, quae natura sunt) und Kap. 5 wird geſagt, daß es, nach den Platonikern, keine Ideen von Haus und Ring gebe. Jedenfalls haben ſchon Platons nächſte Schüler, wie uns Alkinoos (introductio in Platonicam philosophiam, Kap. 9) berichtet, geleugnet, daß es Ideen von Artefakten gäbe. Dieſer ſagt nämlich: Ὁριζονται δε την ιδεαν, παραδειγμα των κατα φυσιν αιωνιον. Ουτε γαρ τοις πλειστοις των απο Πλατωνος αρεσκει, των τεχνικων ειναι ιδεας, οἱον ασπιδος η λυρας, ουτε μην των παρα φυσιν, οἱον πυρετου και χολερας, ουτε των κατα μερος, οἱν Σωκρατους και Πλατωνος, αλλ' ουτε των ευτελων τινος, ὁιον ρυπου και καρφους,

ουτε των προς τι, οἷον μειζονος και ὑπερεχοντος: ειναι γαρ τας ιδεας νοησεις θεου αιωνιους τε και αυτοτελεις. — (Definiunt autem ideam exemplar aeternum eorum, quae secundum naturam existunt. Nam plurimis ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit, arte factorum ideas esse, ut clypei atque lyrae; neque rursus eorum, quae praeter naturam, ut febris et cholerae; neque particularium, ceu Socratis et Platonis; neque etiam rerum vilium, veluti sordium et festucae; neque relationum, ut majoris et excedentis: esse namque ideas intellectiones dei aeternas, ac seipsis perfectas.) — Bei dieſer Gelegenheit mag noch ein anderer Punkt erwähnt werden, in welchem unſere Ideenlehre von der des Platon gar ſehr abweicht. Er lehrt nämlich (De Rep., X, S. 288), daß der Gegenſtand, den die ſchöne Kunſt darzuſtellen beabſichtigt, das Vorbild der Malerei und Poeſie, nicht die Idee wäre, ſondern das einzelne Ding. Unſere ganze bisherige Auseinanderſetzung behauptet gerade das Gegentheil, und Platons Meinung wird uns hierin um ſo weniger irre machen, als dieſelbe die Quelle eines der größten und anerkannten Fehler jenes großen Mannes iſt, nämlich ſeiner Geringſchätzung und Verwerfung der Kunſt, beſonders der Poeſie: ſein falſches Urtheil über dieſe knüpft er unmittelbar an die angeführte Stelle.

§. 42.

Ich kehre zu unſerer Auseinanderſetzung des äſthetiſchen Eindrucks zurück. Die Erkenntniß des Schönen ſetzt zwar immer rein erkennendes Subjekt und erkannte Idee als Objekt zugleich und unzertrennlich. Dennoch aber wird die Quelle des äſthetiſchen Genuſſes bald mehr in der Auffaſſung der erkannten Idee liegen, bald mehr in der Seeligkeit und Geiſtesruhe des von allem Wollen und dadurch von aller Individualität und der aus ihr hervorgehenden Pein befreiten reinen Erkennens: und zwar wird dieſes Vorherrſchen des einen oder des andern Beſtandtheils des äſthetiſchen Genuſſes davon abhängen, ob die intuitiv aufgefaßte Idee eine höhere oder niedere Stufe der Objektität des Willens iſt. So wird bei äſthetiſcher Betrachtung (in der Wirklichkeit, oder durch das Medium der Kunſt) der ſchönen Natur im

Anorganiſchen und Vegetabiliſchen und der Werke der ſchönen Baukunſt, der Genuß des reinen willenloſen Erkennens überwiegend ſeyn, weil die hier aufgefaßten Ideen nur niedrige Stufen der Objektität des Willens, daher nicht Erſcheinungen von tiefer Bedeutſamkeit und vielſagendem Inhalt ſind. Hingegen wird, wenn Thiere und Menſchen der Gegenſtand der äſthetiſchen Betrachtung oder Darſtellung ſind, der Genuß mehr in der objektiven Auffaſſung dieſer Ideen, welche die deutlichſten Offenbarungen des Willens ſind, beſtehen; weil ſolche die größte Mannigfaltigkeit der Geſtalten, Reichthum und tiefe Bedeutſamkeit der Erſcheinungen darlegen und uns am vollkommenſten das Weſen des Willens offenbaren, ſei es in ſeiner Heftigkeit, Schrecklichkeit, Befriedigung, oder in ſeiner Brechung (letzteres in den tragiſchen Darſtellungen), endlich ſogar in ſeiner Wendung oder Selbſtaufhebung, welche beſonders das Thema der Chriſtlichen Malerei iſt; wie überhaupt die Hiſtorienmalerei und das Drama die Idee des vom vollen Erkennen beleuchteten Willens zum Objekt haben. — Wir wollen nunmehr die Künſte einzeln durchgehen, wodurch eben die aufgeſtellte Theorie des Schönen Vollſtändigkeit und Deutlichkeit erhalten wird.

§. 43.

Die Materie als ſolche kann nicht Darſtellung einer Idee ſeyn. Denn ſie iſt, wie wir im erſten Buche fanden, durch und durch Kauſalität: ihr Seyn iſt lauter Wirken. Kauſalität aber iſt Geſtaltung des Satzes vom Grunde: Erkenntniß der Idee hingegen ſchließt weſentlich den Inhalt jenes Satzes aus. Auch fanden wir im zweiten Buch die Materie als das gemeinſame Subſtrat aller einzelnen Erſcheinungen der Ideen, folglich als das Verbindungsglied zwiſchen der Idee und der Erſcheinung oder dem einzelnen Ding. Alſo aus dem einen ſowohl, als aus dem andern Grunde kann die Materie für ſich keine Idee darſtellen. A posteriori aber beſtätigt ſich dieſes dadurch, daß von der Materie als ſolcher gar keine anſchauliche Vorſtellung, ſondern nur ein abſtrakter Begriff möglich iſt: in jener nämlich ſtellen allein die Formen und Qualitäten ſich dar, deren Trägerin die Materie iſt, und in welchen allen ſich Ideen offenbaren. Dieſes entſpricht auch Dem, daß Kauſalität (das ganze Weſen der Materie) für

ſich nicht anſchaulich darſtellbar iſt, ſondern allein eine beſtimmte Kauſalverknüpfung. — Dagegen muß andererſeits jede Erſcheinung einer Idee, da ſie als ſolche eingegangen iſt in die Form des Satzes vom Grund, oder in das principium individuationis, an der Materie, als Qualität derſelben, ſich darſtellen. Inſofern iſt alſo, wie geſagt, die Materie das Bindungsglied zwiſchen der Idee und dem principio individuationis, welches die Form der Erkenntniß des Individuums, oder der Satz vom Grund iſt. — Platon hat daher ganz richtig neben der Idee und ihrer Erſcheinung, dem einzelnen Dinge, welche beide ſonſt alle Dinge der Welt unter ſich begreifen, nur noch die Materie als ein drittes, von beiden Verſchiedenes aufgeſtellt (Timaeus, S. 345). Das Individuum iſt, als Erſcheinung der Idee, immer Materie. Auch iſt jede Qualität der Materie immer Erſcheinung einer Idee, und als ſolche auch einer äſthetiſchen Betrachtung, d. i. Erkenntniß der in ihr ſich darſtellenden Idee, fähig. Dies gilt nun ſelbſt von den allgemeinſten Qualitäten der Materie, ohne welche ſie nie iſt, und deren Ideen die ſchwächſte Objektität des Willens ſind. Solche ſind: Schwere, Kohäſion, Starrheit, Flüſſigkeit, Reaktion gegen das Licht u. ſ. f.

Wenn wir nun die Baukunſt, bloß als ſchöne Kunſt, abgeſehen von ihrer Beſtimmung zu nützlichen Zwecken, in welchen ſie dem Willen, nicht der reinen Erkenntniß dient und alſo nicht mehr Kunſt in unſerm Sinne iſt, betrachten; ſo können wir ihr keine andere Abſicht unterlegen, als die, einige von jenen Ideen, welche die niedrigſten Stufen der Objektität des Willens ſind, zu deutlicher Anſchaulichkeit zu bringen: nämlich Schwere, Kohäſion, Starrheit, Härte, dieſe allgemeinen Eigenſchaften des Steines, dieſe erſten, einfachſten, dumpfeſten Sichtbarkeiten des Willens, Grundbaßtöne der Natur; und dann neben ihnen das Licht, welches in vielen Stücken ein Gegenſatz jener iſt. Selbſt auf dieſer tiefen Stufe der Objektität des Willens ſehen wir ſchon ſein Weſen ſich in Zwietracht offenbaren: denn eigentlich iſt der Kampf zwiſchen Schwere und Starrheit der alleinige äſthetiſche Stoff der ſchönen Architektur: ihn auf mannigfaltige Weiſe vollkommen deutlich hervortreten zu laſſen, iſt ihre Aufgabe. Sie löſt ſolche, indem ſie jenen unvertilgbaren Kräften den kürzeſten Weg zu ihrer Befriedigung benimmt und ſie durch einen Umweg

hinhält, wodurch der Kampf verlängert und das unerschöpfliche Streben beider Kräfte auf mannigfaltige Weise sichtbar wird. — Die ganze Masse des Gebäudes würde, ihrer ursprünglichen Neigung überlassen, einen bloßen Klumpen darstellen, so fest als möglich dem Erdkörper verbunden, zu welchem die Schwere, als welche hier der Wille erscheint, unablässig drängt, während die Starrheit, ebenfalls Objektität des Willens, widersteht. Aber eben diese Neigung, dieses Streben, wird von der Baukunst an der unmittelbaren Befriedigung verhindert und ihm nur eine mittelbare, auf Umwegen, gestattet. Da kann nun z. B. das Gebälk nur mittelst der Säule die Erde drücken; das Gewölbe muß sich selbst tragen und nur durch Vermittelung der Pfeiler kann es sein Streben zur Erdmasse hin befriedigen u. s. f. Aber eben auf diesen erzwungenen Umwegen, eben durch diese Hemmungen entfalten sich auf das deutlichste und mannigfaltigste jene der rohen Steinmasse inwohnenden Kräfte: und weiter kann der rein ästhetische Zweck der Baukunst nicht gehen. Daher liegt allerdings die Schönheit eines Gebäudes in der augenfälligen Zweckmäßigkeit jedes Theiles, nicht zum äußern willkürlichen Zweck des Menschen (insofern gehört das Werk der nützlichen Baukunst an); sondern unmittelbar zum Bestande des Ganzen, zu welchem die Stelle, Größe und Form jedes Theiles ein so nothwendiges Verhältniß haben muß, daß, wo möglich, wenn irgend ein Theil weggezogen würde, das Ganze einstürzen müßte. Denn nur indem jeder Theil soviel trägt, als er füglich kann, und jeder gestützt ist gerade da und gerade so sehr, als er muß, entfaltet sich jenes Widerspiel, jener Kampf zwischen Starrheit und Schwere, welche das Leben, die Willensäußerungen des Steines ausmachen, zur vollkommensten Sichtbarkeit, und es offenbaren sich deutlich diese tiefsten Stufen der Objektität des Willens. Ebenso muß auch die Gestalt jedes Theiles bestimmt seyn durch seinen Zweck und sein Verhältniß zum Ganzen, nicht durch Willkür. Die Säule ist die allereinfachste, bloß durch den Zweck bestimmte Form der Stütze: die gewundene Säule ist geschmacklos: der viereckige Pfeiler ist in der That weniger einfach, wiewohl zufällig leichter zu machen, als die runde Säule. Eben so sind die Formen von Fries, Balken, Bogen, Kuppel durch ihren unmittelbaren Zweck ganz und gar bestimmt und erklären dadurch

ſich ſelbſt. Die Verzierungen der Kapitelle u. ſ. w. gehören der Skulptur, nicht der Architektur an, von der ſie, als hinzukommender Schmuck, bloß zugelaſſen werden und auch wegfallen könnten. — Dem Geſagten gemäß iſt es zum Verſtändniß und äſthetiſchen Genuß eines Werkes der Architektur unumgänglich nöthig, von ſeiner Materie, nach ihrem Gewicht, ihrer Starrheit und Kohäſion, eine unmittelbare, anſchauliche Kenntniß zu haben, und unſere Freude an einem ſolchen Werke würde plötzlich ſehr verringert werden, durch die Eröffnung, daß Bimmſtein das Baumaterial ſei: denn da würde es uns wie eine Art Scheingebäude vorkommen. Faſt eben ſo würde die Nachricht wirken, daß es nur von Holz ſei, während wir Stein vorausſetzten; eben weil dies nunmehr das Verhältniß zwiſchen Starrheit und Schwere, und dadurch die Bedeutung und Nothwendigkeit aller Theile, ändert und verſchiebt, da jene Naturkräfte am hölzernen Gebäude viel ſchwächer ſich offenbaren. Daher auch kann aus Holz eigentlich kein Werk der ſchönen Baukunſt werden, ſo ſehr daſſelbe auch alle Formen annimmt: dies iſt ganz allein durch unſere Theorie erklärlich. Wenn man aber vollends uns ſagte, das Gebäude, deſſen Anblick uns erfreut, beſtehe aus ganz verſchiedenen Materien, von ſehr ungleicher Schwere und Konſiſtenz, die aber durch das Auge nicht zu unterſcheiden wären; ſo würde dadurch das ganze Gebäude uns ſo ungenießbar, wie ein Gedicht in einer uns unbekannten Sprache. Dieſes Alles beweiſt eben, daß die Baukunſt nicht bloß mathematiſch wirkt, ſondern dynamiſch, und daß was durch ſie zu uns redet, nicht etwan bloße Form und Symmetrie, ſondern vielmehr jene Grundkräfte der Natur ſind, jene erſten Ideen, jene niedrigſten Stufen der Objektität des Willens. — Die Regelmäßigkeit des Gebäudes und ſeiner Theile wird theils durch die unmittelbare Zweckmäßigkeit jedes Gliedes zum Beſtande des Ganzen herbeigeführt, theils dient ſie, die Ueberſicht und das Verſtändniß des Ganzen zu erleichtern, theils endlich tragen die regelmäßigen Figuren, indem ſie die Geſetzmäßigkeit des Raumes als ſolchen offenbaren, zur Schönheit bei. Dies Alles iſt aber nur von untergeordnetem Werth und Nothwendigkeit und keineswegs die Hauptſache, da ſogar die Symmetrie nicht unnachläßlich erfordert iſt, indem ja auch Ruinen noch ſchön ſind.

Eine ganz besondere Beziehung haben nun noch die Werke der Baukunst zum Lichte: sie gewinnen doppelte Schönheit im vollen Sonnenschein, den blauen Himmel zum Hintergrund, und zeigen wieder eine ganz andere Wirkung im Mondenschein. Daher auch bei Aufführung eines schönen Werkes der Baukunst immer besondere Rücksicht auf die Wirkungen des Lichtes und auf die Himmelsgegenden genommen wird. Dieses Alles hat seinen Grund zwar großentheils darin, daß helle und scharfe Beleuchtung alle Theile und ihre Verhältnisse erst recht sichtbar macht: außerdem aber bin ich der Meinung, daß die Baukunst, so wie Schwere und Starrheit, auch zugleich das diesen ganz entgegengesetzte Wesen des Lichtes zu offenbaren bestimmt ist. Indem nämlich das Licht von den großen, undurchsichtigen, scharfbegränzten und mannigfach gestalteten Massen aufgefangen, gehemmt, zurückgeworfen wird, entfaltet es seine Natur und Eigenschaften am reinsten und deutlichsten, zum großen Genuß des Beschauers, da das Licht das erfreulichste der Dinge ist, als die Bedingung und das objektive Korrelat der vollkommensten anschaulichen Erkenntnißweise.

Weil nun die Ideen, welche durch die Baukunst zur deutlichen Anschauung gebracht werden, die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens sind und folglich die objektive Bedeutsamkeit Dessen, was uns die Baukunst offenbart, verhältnißmäßig gering ist; so wird der ästhetische Genuß beim Anblick eines schönen und günstig beleuchteten Gebäudes, nicht so sehr in der Auffassung der Idee, als in dem mit dieser Auffassung gesetzten subjektiven Korrelat derselben liegen, also überwiegend darin bestehen, daß an diesem Anblick der Beschauer von der Erkenntnißart des Individuums, die dem Willen dient und dem Satz vom Grunde nachgeht, losgerissen und emporgehoben wird zu der des reinen willensfreien Subjekts des Erkennens; also in der reinen, von allem Leiden des Wollens und der Individualität befreiten Kontemplation selbst. — In dieser Hinsicht ist der Gegensatz der Architektur und das andere Extrem in der Reihe der schönen Künste das Drama, welches die allerbedeutsamsten Ideen zur Erkenntniß bringt, daher im ästhetischen Genuß desselben die objektive Seite durchaus überwiegend ist.

Die Baukunst hat von den bildenden Künsten und der

Poeſie das Unterſcheidende, daß ſie nicht ein Nachbild, ſondern die Sache ſelbſt giebt: nicht wiederholt ſie, wie jene, die erkannte Idee, wodurch der Künſtler dem Beſchauer ſeine Augen leiht; ſondern hier ſtellt der Künſtler dem Beſchauer bloß das Objekt zurecht, erleichtert ihm die Auffaſſung der Idee, dadurch daß er das wirkliche individuelle Objekt zum deutlichen und vollſtändigen Ausdruck ſeines Weſens bringt.

Die Werke der Baukunſt werden ſehr ſelten, gleich den übrigen Werken der ſchönen Kunſt, zu rein äſthetiſchen Zwecken aufgeführt: vielmehr werden dieſe anderen, der Kunſt ſelbſt fremden, nützlichen Zwecken untergeordnet, und da beſteht denn das große Verdienſt des Baukünſtlers darin, die rein äſthetiſchen Zwecke, in jener ihrer Unterordnung unter fremdartige, doch durchzuſetzen und zu erreichen, indem er ſie auf mannigfaltige Weiſe dem jedesmaligen willkürlichen Zwecke geſchickt anpaßt, und richtig beurtheilt, welche äſthetiſch-architektoniſche Schönheit ſich mit einem Tempel, welche mit einem Palaſt, welche mit einem Zeughauſe u. ſ. w. verträgt und vereinigen läßt. Je mehr ein rauhes Klima jene Forderungen des Bedürfniſſes, der Nützlichkeit vermehrt, ſie feſter beſtimmt und unerläßlicher vorſchreibt, deſto weniger Spielraum hat das Schöne in der Baukunſt. Im milden Klima Indiens, Aegyptens, Griechenlands und Roms, wo die Forderungen der Nothwendigkeit geringer und loſer beſtimmt waren, konnte die Baukunſt ihre äſthetiſchen Zwecke am freieſten verfolgen: unter dem nordiſchen Himmel wurden ihr dieſe ſehr verkümmert: hier, wo Kaſten, ſpitze Dächer und Thürme die Forderung waren, mußte die Baukunſt, da ſie ihre eigene Schönheit nur in ſehr engen Schranken entfalten durfte, ſich zum Erſatz deſto mehr mit dem von der Skulptur geborgten Schmucke zieren, wie an der Gothiſchen ſchönen Baukunſt zu ſehen.

Muß nun dieſergeſtalt die Baukunſt, durch die Forderungen der Nothwendigkeit und Nützlichkeit, große Beſchränkungen leiden; ſo hat ſie andererſeits an eben dieſen eine kräftige Stütze, da ſie, bei dem Umfange und der Koſtbarkeit ihrer Werke und der engen Sphäre ihrer äſthetiſchen Wirkungsart, ſich als bloß ſchöne Kunſt gar nicht erhalten könnte, wenn ſie nicht zugleich als nützliches und nothwendiges Gewerbe einen feſten und ehrenvollen Platz unter den menſchlichen Handtierungen hätte. Der Mangel dieſes

letztern eben ist es, der eine andere Kunst verhindert, ihr als Schwester zur Seite zu stehen, obgleich dieselbe, in ästhetischer Rücksicht, ganz eigentlich ihr als Seitenstück beizuordnen ist: ich meyne die schöne Wasserleitungskunst. Denn was die Baukunst für die Idee der Schwere, wo diese mit der Starrheit verbunden erscheint, leistet, dasselbe leistet jene für dieselbe Idee, da, wo ihr die Flüssigkeit, d. h. Formlosigkeit, leichteste Verschiebbarkeit, Durchsichtigkeit, beigesellt ist. Schäumend und brausend über Felsen stürzende Wasserfälle, still zerstäubende Katarakte, als hohe Wassersäulen emporstrebende Springbrunnen und klarspiegelnde Seen offenbaren die Ideen der flüssigen schweren Materie gerade so, wie die Werke der Baukunst die Ideen der starren Materie entfalten. An der nützlichen Wasserleitungskunst findet die schöne keine Stütze; da die Zwecke dieser sich mit den ihrigen, in der Regel, nicht vereinigen lassen, sondern dies nur ausnahmsweise Statt findet, z. B. in der Cascata di Trevi zu Rom *).

§. 44.

Was für jene untersten Stufen der Objektität des Willens die zwei erwähnten Künste leisten, das leistet für die höhere Stufe der vegetabilischen Natur gewissermaaßen die schöne Gartenkunst. Die landschaftliche Schönheit eines Fleckes beruht großentheils auf der Mannigfaltigkeit der auf ihm sich beisammenfindenden natürlichen Gegenstände, und sodann darauf, daß diese sich rein aussondern, deutlich hervortreten und doch in passender Verbindung und Abwechselung sich darstellen. Diese beiden Bedingungen sind es, denen die schöne Gartenkunst nachhilft: jedoch ist sie ihres Stoffes lange nicht so sehr Meister, wie die Baukunst des ihrigen, und daher ihre Wirkung beschränkt. Das Schöne, was sie vorzeigt, gehört fast ganz der Natur: sie selbst hat wenig dazu gethan: und andererseits kann sie gegen die Ungunst der Natur sehr wenig ausrichten, und wo ihr diese nicht vor- sondern entgegenarbeitet, sind ihre Leistungen gering.

Sofern also die Pflanzenwelt, welche ohne Vermittelung der Kunst sich überall zum ästhetischen Genusse anbietet, Objekt der

*) Hiezu Kap. 35 des zweiten Bandes.

Kunst ist, gehört sie hauptsächlich der Landschaftsmalerei an. Im Gebiete dieser liegt mit ihr auch die ganze übrige erkenntnißlose Natur. — Beim Stillleben und gemalter bloßer Architektur, Ruinen, Kirche von Innen u. dgl. ist die subjektive Seite des ästhetischen Genusses die überwiegende: d. h. unsere Freude daran liegt nicht hauptsächlich in der Auffassung der dargestellten Ideen unmittelbar, sondern mehr im subjektiven Korrelat dieser Auffassung, in dem reinen willenlosen Erkennen; da, indem der Maler uns die Dinge durch seine Augen sehen läßt, wir hier zugleich eine Mitempfindung und das Nachgefühl der tiefen Geistesruhe und des gänzlichen Schweigens des Willens erhalten, welche nöthig waren, um die Erkenntniß so ganz in jene leblosen Gegenstände zu versenken und sie mit solcher Liebe, d. h. hier mit solchem Grade der Objektivität, aufzufassen. — Die Wirkung der eigentlichen Landschaftsmalerei ist nun zwar im Ganzen auch noch von dieser Art: allein weil die dargestellten Ideen, als höhere Stufen der Objektität des Willens, schon bedeutsamer und vielsagender sind; so tritt die objektive Seite des ästhetischen Wohlgefallens schon mehr hervor und hält der subjektiven das Gleichgewicht. Das reine Erkennen als solches ist nicht mehr ganz die Hauptsache; sondern mit gleicher Macht wirkt die erkannte Idee, die Welt als Vorstellung auf einer bedeutenden Stufe der Objektivation des Willens.

Aber eine noch viel höhere Stufe offenbart die Thiermalerei und Thierbildhauerei, von welcher letzteren wir bedeutende antike Ueberreste haben, z. B. Pferde, in Venedig, auf Monte cavallo, auf den Elginschen Reliefs, auch zu Florenz, in Bronce und Marmor, ebendaselbst der antike Eber, die heulenden Wölfe, ferner die Löwen am Arsenal zu Venedig, auch im Vatikan ein ganzer Saal voll meist antiker Thiere u. s. w. Bei diesen Darstellungen erhält nun die objektive Seite des ästhetischen Wohlgefallens ein entschiedenes Uebergewicht über die subjektive. Die Ruhe des diese Ideen erkennenden Subjekts, das den eigenen Willen beschwichtigt hat, ist zwar, wie bei jeder ästhetischen Betrachtung, vorhanden: aber ihre Wirkung wird nicht empfunden: denn uns beschäftigt die Unruhe und Heftigkeit des dargestellten Willens. Es ist jenes Wollen, welches auch unser Wesen ausmacht, das uns hier vor Augen tritt, in Gestalten, in denen seine

Erſcheinung nicht, wie in uns, durch die Beſonnenheit beherrſcht und gemildert iſt, ſondern ſich in ſtärkern Zügen und mit einer Deutlichkeit, die an das Grotteske und Monſtroſe ſtreift, darſtellt, dafür aber auch ohne Verſtellung, naiv und offen, frei zu Tage liegend, worauf gerade unſer Intereſſe an den Thieren beruht. Das Charakteriſtiſche der Gattungen trat ſchon bei der Darſtellung der Pflanzen hervor, zeigte ſich jedoch nur in den Formen: hier wird es viel bedeutender und ſpricht ſich nicht nur in der Geſtalt, ſondern in Handlung, Stellung und Geberde aus, obwohl immer nur noch als Charakter der Art, nicht des Individuums. — Dieſer Erkenntniß der Ideen höherer Stufen, welche wir in der Malerei durch fremde Vermittelung empfangen, können wir auch unmittelbar theilhaft werden, durch rein kontemplative Anſchauung der Pflanzen und Beobachtung der Thiere, und zwar letzterer in ihrem freien, natürlichen und behaglichen Zuſtande. Die objektive Betrachtung ihrer mannigfaltigen, wunderſamen Geſtalten und ihres Thuns und Treibens iſt eine lehrreiche Lektion aus dem großen Buche der Natur, iſt eine Entzifferung der wahren Signatura rerum *): wir ſehen in ihr die vielfachen Grade und Weiſen der Manifeſtation des Willens, welcher, in allen Weſen der Eine und ſelbe, überall das Selbe will, was eben als Leben, als Daſeyn, ſich objektivirt, in ſo endloſer Abwechſelung, ſo verſchiedenen Geſtalten, die alle Akkomodationen zu den verſchiedenen äußeren Bedingungen ſind, vielen Variationen deſſelben Themas zu vergleichen. Sollten wir aber dem Betrachter den Aufſchluß über ihr inneres Weſen auch für die Reflexion und in Einem Worte mittheilen; ſo würden wir am beſten jene Sanskrit-Formel, die in den heiligen Büchern der Hindu ſo oft vorkommt und Mahavakya, d. h. das große Wort, genannt wird, dazu ge-

*) Jakob Böhm, in ſeinem Buche de Signatura rerum, Kap. 1, §. 15, 16, 17, ſagt: „Und iſt kein Ding in der Natur, es offenbart ſeine innere Geſtalt auch äußerlich: denn das Innerliche arbeitet ſtets zur Offenbarung. — — — Ein jedes Ding hat ſeinen Mund zur Offenbarung. — — — Und das iſt die Naturſprache, darin jedes Ding aus ſeiner Eigenſchaft redet und ſich immer ſelber offenbart und darſtellt. — — — Denn ein jedes Ding offenbart ſeine Mutter, die die Eſſenz und den Willen zur Geſtaltniß alſo giebt.“

brauchen können: „Tat twam asi", das heißt: „dieses Lebende bist du."

§. 45.

Die Idee, in welcher der Wille den höchsten Grad seiner Objektivation erreicht, unmittelbar anschaulich darzustellen, ist endlich die große Aufgabe der Historienmalerei und der Skulptur. Die objektive Seite der Freude am Schönen ist hier durchaus überwiegend und die subjektive in den Hintergrund getreten. Ferner ist zu beachten, daß noch auf der nächsten Stufe unter dieser, in der Thiermalerei, das Charakteristische völlig Eins mit dem Schönen ist: der am meisten charakteristische Löwe, Wolf, Pferd, Schaaf, Stier, war auch allemal der schönste. Der Grund hievon ist, daß die Thiere nur Gattungscharakter, keinen Individualcharakter haben. Bei der Darstellung des Menschen sondert sich nun aber der Gattungscharakter vom Charakter des Individuums: jener heißt nun Schönheit (gänzlich im objektiven Sinn), dieser aber behält den Namen Charakter oder Ausdruck bei, und es tritt die neue Schwierigkeit ein, beide zugleich im nämlichen Individuo vollkommen darzustellen.

Menschliche Schönheit ist ein objektiver Ausdruck, welcher die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit bezeichnet, die Idee des Menschen überhaupt, vollständig ausgedrückt in der angeschauten Form. So sehr hier aber auch die objektive Seite des Schönen hervortritt; so bleibt die subjektive doch ihre stete Begleiterin: und eben weil kein Objekt uns so schnell zum rein ästhetischen Anschauen hinreißt, wie das schönste Menschenantlitz und Gestalt, bei deren Anblick uns augenblicklich ein unaussprechliches Wohlgefallen ergreift und über uns selbst und Alles was uns quält hinaushebt; so ist dieses nur dadurch möglich, daß diese allerdeutlichste und reinste Erkennbarkeit des Willens uns auch am leichtesten und schnellsten in den Zustand des reinen Erkennens versetzt, in welchem unsere Persönlichkeit, unser Wollen mit seiner steten Pein, verschwindet, so lange die rein ästhetische Freude anhält: daher sagt Goethe: „Wer die menschliche Schönheit erblickt, den kann nichts Uebles anwehen: er fühlt sich mit sich selbst und mit der

Digitized by Google

Welt in Uebereinstimmung." — Daß nun der Natur eine schöne Menschengestalt gelingt, müssen wir daraus erklären, daß der Wille, indem er sich auf dieser höchsten Stufe in einem Individuo objektivirt, durch glückliche Umstände und seine Kraft, alle die Hindernisse und den Widerstand vollkommen besiegt, welche ihm die Willenserscheinungen niedriger Stufen entgegensetzen, dergleichen die Naturkräfte sind, welchen er die Allen angehörende Materie immer erst abgewinnen und entreißen muß. Ferner hat die Erscheinung des Willens auf den obern Stufen immer die Mannigfaltigkeit in ihrer Form: schon der Baum ist nur ein systematisches Aggregat der zahllos wiederholten sprossenden Fasern: diese Zusammensetzung nimmt höher herauf immer mehr zu, und der menschliche Körper ist ein höchst kombinirtes System ganz verschiedener Theile, deren jeder ein dem Ganzen untergeordnetes, aber doch auch eigenthümliches Leben, vita propria, hat: daß nun alle diese Theile gerade auf die gehörige Weise dem Ganzen untergeordnet und einander nebengeordnet seien, harmonisch zur Darstellung des Ganzen konspiriren, nichts übermäßig, nichts verkümmert sei; — dies Alles sind die seltenen Bedingungen, deren Resultat die Schönheit, der vollkommen ausgeprägte Gattungscharakter ist. — So die Natur. Wie aber die Kunst? — Man meint, durch Nachahmung der Natur. — Woran soll aber der Künstler ihr gelungenes und nachzuahmendes Werk erkennen und es unter den mißlungenen herausfinden; wenn er nicht vor der Erfahrung das Schöne anticipirt? Hat überdies auch jemals die Natur einen in allen Theilen vollkommen schönen Menschen hervorgebracht? — Da hat man gemeint, der Künstler müsse die an viele Menschen einzeln vertheilten schönen Theile zusammensuchen und aus ihnen ein schönes Ganzes zusammensetzen: eine verkehrte und besinnungslose Meinung. Denn es frägt sich abermals, woran soll er erkennen, daß gerade diese Formen die schönen sind und jene nicht? — Auch sehen wir, wie weit in der Schönheit die alten deutschen Maler durch Nachahmung der Natur gekommen sind. Man betrachte ihre nackten Figuren. — Rein a posteriori und aus bloßer Erfahrung ist gar keine Erkenntniß des Schönen möglich: sie ist immer, wenigstens zum Theil, a priori, wiewohl von ganz anderer Art, als die uns a priori bewußten Gestaltungen des Satzes vom Grunde.

Dieſe betreffen die allgemeine Form der Erſcheinung als ſolcher, wie ſie die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt begründet, das allgemeine, ausnahmsloſe Wie des Erſcheinens, und aus dieſer Erkenntniß geht Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft hervor: jene andere Erkenntnißart a priori hingegen, welche die Darſtellung des Schönen möglich macht, betrifft, ſtatt der Form, den Inhalt der Erſcheinungen, ſtatt des Wie, das Was des Erſcheinens. Daß wir Alle die menſchliche Schönheit erkennen, wenn wir ſie ſehen, im ächten Künſtler aber dies mit ſolcher Klarheit geſchieht, daß er ſie zeigt, wie er ſie nie geſehen hat, und die Natur in ſeiner Darſtellung übertrifft; dies iſt nur dadurch möglich, daß der Wille, deſſen adäquate Objektivation, auf ihrer höchſten Stufe, hier beurtheilt und gefunden werden ſoll, ja wir ſelbſt ſind. Dadurch allein haben wir in der That eine Anticipation Deſſen, was die Natur (die ja eben der Wille iſt, der unſer eigenes Weſen ausmacht) darzuſtellen ſich bemüht; welche Anticipation im ächten Genius von dem Grade der Beſonnenheit begleitet iſt, daß er, indem er im einzelnen Dinge deſſen Idee erkennt, gleichſam die Natur auf halbem Worte verſteht und nun rein ausſpricht, was ſie nur ſtammelt, daß er die Schönheit der Form, welche ihr in tauſend Verſuchen mißlingt, dem harten Marmor aufdrückt, ſie der Natur gegenüberſtellt, ihr gleichſam zurufend: „Das war es, was du ſagen wollteſt!“ und „Ja, Das war es!“ hallt es aus dem Kenner wieder. — Nur ſo konnte der geniale Grieche den Urtypus der menſchlichen Geſtalt finden und ihn als Kanon der Schule der Skulptur aufſtellen; und auch allein vermöge einer ſolchen Anticipation iſt es uns Allen möglich, das Schöne da, wo es der Natur im Einzelnen wirklich gelungen iſt, zu erkennen. Dieſe Anticipation iſt das Ideal: es iſt die Idee, ſofern ſie, wenigſtens zur Hälfte, a priori erkannt iſt und, indem ſie als ſolche dem a posteriori durch die Natur Gegebenen ergänzend entgegenkommt, für die Kunſt praktiſch wird. Die Möglichkeit ſolcher Anticipation des Schönen a priori im Künſtler, wie ſeiner Anerkennung a posteriori im Kenner, liegt darin, daß Künſtler und Kenner das Anſich der Natur, der ſich objektivirende Wille, ſelbſt ſind. Denn nur vom Gleichen, wie Empedokles ſagte, wird das Gleiche erkannt: nur Natur kann ſich ſelbſt verſtehen;

nur Natur wird sich selbst ergründen: aber auch nur vom Geist wird der Geist vernommen *).

Die verkehrte Meinung, daß die Griechen das aufgestellte Ideal menschlicher Schönheit ganz empirisch, durch Zusammenlesen einzelner schöner Theile, hier ein Knie, dort einen Arm entblößend und merkend, aufgefunden hätten, hat übrigens eine ihr ganz analoge im Betreff der Dichtkunst, nämlich die Annahme, daß z. B. Shakespeare die unzählig mannigfaltigen, so wahren, so gehaltenen, so aus der Tiefe herausgearbeiteten Charaktere in seinen Dramen, aus seiner eigenen Erfahrung im Weltleben sich gemerkt und dann wiedergegeben hätte. Die Unmöglichkeit und Absurdität solcher Annahme bedarf keiner Auseinandersetzung: es ist offenbar, daß der Genius, wie er die Werke der bildenden Kunst nur durch eine ahndende Anticipation des Schönen hervorbringt, so die Werke der Dichtkunst nur durch eine eben solche Anticipation des Charakteristischen; wenn gleich beide der Erfahrung bedürfen, als eines Schemas, woran allein jenes ihnen a priori dunkel Bewußte zur vollen Deutlichkeit hervorgerufen wird und die Möglichkeit besonnener Darstellung nunmehr eintritt.

Menschliche Schönheit wurde oben erklärt als die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit. Sie drückt sich aus durch die Form: und diese liegt im Raum allein und hat keine nothwendige Beziehung auf die Zeit, wie z. B. die Bewegung eine hat. Wir können insofern sagen: die adäquate Objektivation des Willens durch eine bloß räumliche Erscheinung ist Schönheit, im objektiven Sinn. Die Pflanze ist keine andere, als eine solche bloß räumliche Erscheinung des Willens; da keine Bewegung und folglich keine Beziehung auf die Zeit (abgesehen von ihrer Entwickelung) zum Ausdruck ihres Wesens gehört: ihre bloße Gestalt spricht ihr ganzes Wesen aus und legt es offen dar. Thier und Mensch

*) Der letzte Satz ist die Verdeutschung des il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit des Helvetius, welches ich in der ersten Ausgabe nicht anzumerken brauchte. Aber seitdem ist durch den verdummenden Einfluß der Hegelschen Afterweisheit die Zeit so heruntergebracht und so roh geworden, daß Mancher wohl gar wähnen könnte, auch hier werde auf den Gegensatz von „Geist und Natur" angespielt: daher ich genöthigt bin, mich gegen das Unterschieben solcher Pöbelphilosopheme ausdrücklich zu verwahren.

aber bedürfen zur vollſtändigen Offenbarung des in ihnen erſcheinenden Willens noch einer Reihe von Handlungen, wodurch jene Erſcheinung in ihnen eine unmittelbare Beziehung auf die Zeit erhält. Dies Alles iſt ſchon im vorigen Buch erörtert worden: an unſere gegenwärtige Betrachtung knüpft es ſich durch Folgendes. Wie die bloß räumliche Erſcheinung des Willens dieſen auf jeder beſtimmten Stufe vollkommen oder unvollkommen objektiviren kann, was eben Schönheit oder Häßlichkeit ausmacht; ſo kann auch die zeitliche Objektivation des Willens, d. i. die Handlung und zwar die unmittelbare, alſo die Bewegung, dem Willen, der ſich in ihr objektivirt, rein und vollkommen entſprechen, ohne fremde Beimiſchung, ohne Ueberflüſſiges, ohne Ermangelndes, nur gerade den beſtimmten jedesmaligen Willensakt ausdrückend; — oder auch dies Alles ſich umgekehrt verhalten. Im erſten Fall geſchieht die Bewegung mit Grazie; im andern ohne ſolche. Wie alſo Schönheit die entſprechende Darſtellung des Willens überhaupt durch ſeine bloß räumliche Erſcheinung iſt; ſo iſt Grazie die entſprechende Darſtellung des Willens durch ſeine zeitliche Erſcheinung, d. h. der vollkommen richtige und angemeſſene Ausdruck jedes Willensaktes, durch die ihn objektivirende Bewegung und Stellung. Da Bewegung und Stellung den Leib ſchon vorausſetzen; ſo iſt Winckelmanns Ausdruck ſehr richtig und treffend, wenn er ſagt: „Die Grazie iſt das eigenthümliche Verhältniß der handelnden Perſon zur Handlung.“ (Werke, Bd. 1, S. 258.) Es ergiebt ſich von ſelbſt, daß Pflanzen zwar Schönheit, aber keine Grazie beigelegt werden kann, es ſei denn im figürlichen Sinn; Thieren und Menſchen aber beides, Schönheit und Grazie. Die Grazie beſteht, dem Geſagten zufolge, darin, daß jede Bewegung und Stellung auf die leichteſte, angemeſſenſte und bequemſte Art ausgeführt werde und ſonach der rein entſprechende Ausdruck ihrer Abſicht, oder des Willensaktes ſei, ohne Ueberflüſſiges, was als zweckwidriges, bedeutungsloſes Handtieren oder verdrehte Stellung, ohne Ermangelndes, was als hölzerne Steifheit ſich darſtellt. Die Grazie ſetzt ein richtiges Ebenmaaß aller Glieder, einen regelrechten, harmoniſchen Körperbau, als ihre Bedingung, voraus; da nur mittelſt dieſer die vollkommene Leichtigkeit und augenſcheinliche Zweckmäßigkeit in allen Stellungen und Bewegungen möglich iſt: alſo iſt die Grazie nie ohne einen gewiſſen

Grad der Schönheit des Körpers. Beide vollkommen und im Verein sind die deutlichste Erscheinung des Willens auf der obersten Stufe seiner Objektivation.

Es gehört, wie oben erwähnt, zum Auszeichnenden der Menschheit, daß bei ihr der Charakter der Gattung und der des Individuums auseinandertreten, so daß, wie im vorigen Buch gesagt, jeder Mensch gewissermaaßen eine ganz eigenthümliche Idee darstellt. Die Künste daher, deren Zweck die Darstellung der Idee der Menschheit ist, haben neben der Schönheit, als dem Charakter der Gattung, noch den Charakter des Individuums, welcher vorzugsweise Charakter genannt wird, zur Aufgabe; diesen jedoch auch nur wieder, sofern er nicht als etwas Zufälliges, dem Individuo in seiner Einzelnheit ganz und gar Eigenthümliches anzusehen ist, sondern als eine gerade in diesem Individuo besonders hervortretende Seite der Idee der Menschheit, zu deren Offenbarung die Darstellung desselben daher zweckdienlich ist. Also muß der Charakter, obzwar als solcher individuell, dennoch idealisch, d. h. mit Hervorhebung seiner Bedeutsamkeit in Hinsicht auf die Idee der Menschheit überhaupt (zu deren Objektivirung er auf seine Weise beiträgt) aufgefaßt und dargestellt werden: außerdem ist die Darstellung Porträt, Wiederholung des Einzelnen als solchen, mit allen Zufälligkeiten. Und selbst auch das Porträt soll, wie Winckelmann sagt, das Ideal des Individuums seyn.

Jener idealisch aufzufassende Charakter, der die Hervorhebung einer eigenthümlichen Seite der Idee der Menschheit ist, stellt sich nun sichtbar dar, theils durch die bleibende Physiognomie und Korporisation, theils durch vorübergehenden Affekt und Leidenschaft, Modifikation des Erkennens und Wollens gegenseitig durch einander, welches alles sich in Miene und Bewegung ausdrückt. Da das Individuum immer der Menschheit angehört und andererseits die Menschheit sich immer im Individuo und sogar mit eigenthümlicher idealer Bedeutsamkeit desselben offenbart; so darf weder die Schönheit durch den Charakter, noch dieser durch jene aufgehoben werden: weil Aufhebung des Gattungscharakters durch den des Individuums Karikatur, und Aufhebung des Individuellen durch den Gattungscharakter Bedeutungslosigkeit geben würde. Daher wird die Darstellung, indem sie auf

Schönheit ausgeht, welches hauptsächlich die Skulptur thut, dennoch diese (d. i. den Gattungscharakter) immer in etwas durch den individuellen Charakter modifiziren und die Idee der Menschheit immer auf eine bestimmte, individuelle Weise, eine besondere Seite derselben hervorhebend, ausdrücken; weil das menschliche Individuum als solches gewissermaaßen die Dignität einer eigenen Idee hat und der Idee der Menschheit es eben wesentlich ist, daß sie sich in Individuen von eigenthümlicher Bedeutsamkeit darstellt. Daher finden wir in den Werken der Alten die von ihnen deutlich aufgefaßte Schönheit nicht durch eine einzige, sondern durch viele, verschiedenen Charakter tragende Gestalten ausgedrückt, gleichsam immer von einer andern Seite gefaßt, und demzufolge anders dargestellt im Apoll, anders im Bakchus, anders im Herkules, anders im Antinous: ja, das Charakteristische kann das Schöne beschränken und endlich sogar bis zur Häßlichkeit hervortreten, im trunkenen Silen, im Faun u. s. w. Geht aber das Charakteristische bis zur wirklichen Aufhebung des Charakters der Gattung, also bis zum Unnatürlichen; so wird es Karikatur. — Noch viel weniger aber, als die Schönheit, darf die Grazie durch das Charakteristische beeinträchtigt werden: welche Stellung und Bewegung auch der Ausdruck des Charakters erfordert; so muß sie doch auf die der Person angemessenste, zweckmäßigste, leichteste Weise vollzogen werden. Dies wird nicht nur der Bildhauer und Maler, sondern auch jeder gute Schauspieler beobachten: sonst entsteht auch hier Karikatur, als Verzerrung, Verrenkung.

In der Skulptur bleiben Schönheit und Grazie die Hauptsache. Der eigentliche Charakter des Geistes, hervortretend in Affekt, Leidenschaft, Wechselspiel des Erkennens und Wollens, durch den Ausdruck des Gesichts und der Geberde allein darstellbar, ist vorzüglich Eigenthum der Malerei. Denn obwohl Augen und Farbe, welche außer dem Gebiet der Skulptur liegen, viel zur Schönheit beitragen; so sind sie doch für den Charakter noch weit wesentlicher. Ferner entfaltet sich die Schönheit vollständiger der Betrachtung aus mehreren Standpunkten: hingegen kann der Ausdruck, der Charakter, auch aus einem Standpunkt vollkommen aufgefaßt werden.

Weil Schönheit offenbar der Hauptzweck der Skulptur ist,

hat Leſſing die Thatſache, daß der Laokoon nicht ſchreiet, daraus zu erklären geſucht, daß das Schreien mit der Schönheit nicht zu vereinigen ſei. Da dem Leſſing dieſer Gegenſtand das Thema, oder wenigſtens der Anknüpfungspunkt, eines eigenen Buches ward, auch vor und nach ihm ſo Vieles über denſelben geſchrieben iſt; ſo möge es mir vergönnt ſeyn, hier epiſodiſch meine Meinung darüber vorzutragen, obwohl eine ſo ſpecielle Erörterung nicht eigentlich in den Zuſammenhang unſerer durchaus auf das Allgemeine gerichteten Betrachtung gehört.

§. 46.

Daß Laokoon, in der berühmten Gruppe, nicht ſchreiet, iſt offenbar, und die allgemeine, immer wiederkehrende Befremdung darüber muß daher rühren, daß in ſeiner Lage wir alle ſchreien würden: und ſo fordert es auch die Natur; da bei dem heftigſten phyſiſchen Schmerz und plötzlich eingetretener größter körperlicher Angſt, alle Reflexion, die etwan ein ſchweigendes Dulden herbeiführen könnte, gänzlich aus dem Bewußtſeyn verdrängt wird, und die Natur ſich durch Schreien Luft macht, wodurch ſie zugleich den Schmerz und die Angſt ausdrückt, den Retter herbeiruft und den Angreifer ſchreckt. Schon Winckelmann vermißte daher den Ausdruck des Schreiens: aber indem er die Rechtfertigung des Künſtlers ſuchte, machte er eigentlich den Laokoon zu einem Stoiker, der es ſeiner Würde nicht gemäß hält, secundum naturam zu ſchreien, ſondern zu ſeinem Schmerz ſich noch den nutzloſen Zwang auflegt, die Aeußerungen deſſelben zu verbeißen: Winckelmann ſieht daher in ihm „den geprüften Geiſt eines großen Mannes, welcher mit Martern ringt und den Ausdruck der Empfindung zu unterdrücken und in ſich zu verſchließen ſucht: er bricht nicht in lautes Geſchrei aus, wie beim Virgil, ſondern es entſteigen ihm nur bange Seufzer", u. ſ. w., (Werke, Bd. 7, S. 98. — Daſſelbe ausführlicher Bd. 6, S. 104 fg.) Dieſe Meinung Winckelmanns kritiſirte nun Leſſing in ſeinem Laokoon und verbeſſerte ſie auf die oben angegebene Weiſe: an die Stelle des pſychologiſchen Grundes ſetzte er den rein äſthetiſchen, daß die Schönheit, das Princip der alten Kunſt, den Ausdruck des Schreiens nicht zulaſſe. Ein anderes Argument,

welches er hinzufügt, daß nämlich nicht ein ganz vorübergehender und keiner Dauer fähiger Zustand im unbeweglichen Kunstwerk dargestellt werden dürfe, hat hundert Beispiele von vortrefflichen Figuren gegen sich, die in ganz flüchtigen Bewegungen, tanzend, ringend, haschend u. s. w. festgehalten sind. Ja, Goethe in dem Aufsatz über den Laokoon, welcher die Propyläen eröffnet (S. 8), hält die Wahl eines solchen ganz vorübergehenden Moments geradezu für nothwendig. — In unsern Tagen entschied nun Hirt (Horen, 1797, zehntes St.), Alles auf die höchste Wahrheit des Ausdrucks zurückführend, die Sache dahin, daß Laokoon nicht schreiet, weil er, schon im Begriff am Stickfluß zu sterben, nicht mehr schreien kann. Zuletzt hat Fernow (Römische Studien, Bd. 1, S. 426 fg.) alle jene drei Meinungen erörtert und abgewogen, selbst jedoch keine neue hinzugethan, sondern jene drei vermittelt und vereinigt.

Ich kann nicht umhin mich zu verwundern, daß so nachdenkende und scharfsichtige Männer mühsam unzulängliche Gründe aus der Ferne herbeiziehen, psychologische, ja physiologische Argumente ergreifen, um eine Sache zu erklären, deren Grund ganz nahe liegt und dem Unbefangenen gleich offenbar ist, — und besonders daß Lessing, welcher der richtigen Erklärung so nahe kam, dennoch den eigentlichen Punkt keineswegs getroffen hat.

Vor aller psychologischen und physiologischen Untersuchung, ob Laokoon in seiner Lage schreien wird oder nicht, welches ich übrigens ganz und gar bejahen würde, ist in Hinsicht auf die Gruppe zu entscheiden, daß das Schreien in ihr nicht dargestellt werden durfte, allein aus dem Grunde, weil die Darstellung desselben gänzlich außer dem Gebiete der Skulptur liegt. Man konnte nicht aus Marmor einen schreienden Laokoon hervorbringen, sondern nur einen den Mund aufreißenden und zu schreien sich fruchtlos bemühenden, einen Laokoon, dem die Stimme im Halse stecken geblieben, vox faucibus haesit. Das Wesen, und folglich auch die Wirkung des Schreiens auf den Zuschauer, liegt ganz allein im Laut, nicht im Mundaufsperren. Dieses letztere, das Schreien nothwendig begleitende Phänomen muß erst durch den dadurch hervorgebrachten Laut motivirt und gerechtfertigt werden: dann ist es, als für die Handlung charakteristisch, zulässig, ja nothwendig, wenn es gleich der Schönheit Abbruch thut. Allein

in der bildenden Kunſt, der die Darſtellung des Schreiens ſelbſt ganz fremd und unmöglich iſt, das gewaltſame, alle Züge und den übrigen Ausdruck ſtörende Mittel zum Schreien, das Mundaufſperren darzuſtellen, wäre wirklich unverſtändig; weil man dann das im Uebrigen viele Aufopferungen fordernde Mittel vor die Augen brächte, während der Zweck deſſelben, das Schreien ſelbſt, zuſammt deſſen Wirkung auf das Gemüth, ausbliebe. Ja, was noch mehr iſt, man brächte dadurch den jedesmal lächerlichen Anblick einer ohne Wirkung bleibenden Anſtrengung hervor, wirklich dem zu vergleichen, welchen ſich ein Spaaßvogel verſchaffte, indem er dem ſchlafenden Nachtwächter das Horn mit Wachs feſt verſtopfte, ihn dann mit Feuergeſchrei weckte und ſich an deſſen fruchtloſen Anſtrengungen zum Blaſen ergötzte. — Wo hingegen die Darſtellung des Schreiens im Gebiet der darſtellenden Kunſt liegt, iſt es durchaus zuläſſig, weil es der Wahrheit dient, d. i. der vollſtändigen Darſtellung der Idee. So in der Dichtkunſt, welche zur anſchaulichen Darſtellung die Phantaſie des Leſers in Anſpruch nimmt: daher ſchreit bei Virgil der Laokoon wie ein Stier, der ſich losgeriſſen, nachdem ihn die Axt getroffen: daher läßt Homer (Il., XX, 48—53) den Mars und die Minerva ganz entſetzlich ſchreien, ihrer Götterwürde ſowohl, als Götterſchönheit unbeſchadet. Ebenſo in der Schauſpielkunſt: Laokoon auf der Bühne mußte ſchlechterdings ſchreien; auch läßt Sophokles den Philoktet ſchreien, und er wird auf der alten Bühne allerdings wirklich geſchrien haben. Als eines ganz ähnlichen Falles, erinnere ich mich in London den berühmten Schauſpieler Kemble, in einem aus dem Deutſchen überſetzten Stück, Pizarro, den Amerikaner Rolla darſtellen geſehen zu haben, einen Halbwilden, aber von ſehr edlem Charakter: dennoch, als er verwundet wurde, ſchrie er laut und heftig auf, was von großer und vortrefflicher Wirkung war, weil es, als höchſt charakteriſtiſch, zur Wahrheit viel beitrug. — Hingegen ein gemalter oder ſteinerner ſtummer Schreier wäre noch viel lächerlicher, als gemalte Muſik, die ſchon in Goethes Propyläen gerügt wird; da das Schreien dem übrigen Ausdruck und der Schönheit viel mehr Abbruch thut, als die Muſik, welche meiſtens nur Hände und Arme beſchäftigt und als eine die Perſon charakteriſirende Handlung anzuſehen iſt, ja inſofern ganz füglich gemalt werden kann,

ſobald ſie nur keine gewaltſame Bewegung des Körpers, oder Verziehung des Mundes erfordert: ſo z. B. die heilige Cäcilia an der Orgel, Raphaels Violinſpieler in der Gallerie Sciarra zu Rom u. a. m. — Weil nun alſo, wegen der Gränzen der Kunſt, der Schmerz des Laokoon nicht durch Schreien ausgedrückt werden durfte, mußte der Künſtler jeden andern Ausdruck deſſelben in Bewegung ſetzen: dies hat er in der höchſten Vollendung geleiſtet, wie es Winckelmann (Werke, Bd. 6, S. 104 fg.) ſo meiſterhaft ſchildert, deſſen vortreffliche Beſchreibung daher ihren vollen Werth und Wahrheit behält, ſobald man nur vom Unterlegen Stoiſcher Geſinnung abſtrahirt *).

§. 47.

Weil Schönheit nebſt Grazie der Hauptgegenſtand der Skulptur iſt, liebt ſie das Nackte, und leidet Bekleidung nur ſofern dieſe die Formen nicht verbirgt. Sie bedient ſich der Draperie nicht als einer Verhüllung, ſondern als einer mittelbaren Darſtellung der Form, welche Darſtellungsweiſe den Verſtand ſehr beſchäftigt, indem er zur Anſchauung der Urſache, nämlich der Form des Körpers, nur durch die allein unmittelbar gegebene Wirkung, den Faltenwurf, gelangt. Sonach iſt in der Skulptur die Draperie gewiſſermaaßen Das, was in der Malerei die Verkürzung iſt. Beide ſind Andeutungen, aber nicht ſymboliſche, ſondern ſolche, welche, wenn ſie gelungen ſind, den Verſtand unmittelbar zwingen, das Angedeutete, ebenſo als ob es wirklich gegeben wäre, anzuſchauen.

Es ſei mir erlaubt, hier beiläufig ein die redenden Künſte betreffendes Gleichniß einzuſchalten. Nämlich, wie die ſchöne Körperform bei der leichteſten, oder bei gar keiner Bekleidung am vortheilhafteſten ſichtbar iſt, und daher ein ſehr ſchöner Menſch, wenn er zugleich Geſchmack hätte und auch demſelben folgen dürfte, am liebſten beinahe nackt, nur nach Weiſe der Antiken bekleidet, gehen würde; — ebenſo nun wird jeder ſchöne und gedankenreiche Geiſt ſich immer auf die natürlichſte, unumwun-

*) Auch dieſe Epiſode hat ihre Ergänzung im Kap. 36 des zweiten Bandes erhalten.

Digitized by Google

denſte, einfachſte Weiſe ausdrücken, beſtrebt, wenn es irgend möglich iſt, ſeine Gedanken Andern mitzutheilen, um dadurch die Einſamkeit, die er in einer Welt wie dieſe empfinden muß, ſich zu erleichtern: umgekehrt nun aber wird Geiſtesarmuth, Verworrenheit, Verſchrobenheit ſich in die geſuchteſten Ausdrücke und dunkelſten Redensarten kleiden, um ſo in ſchwierige und pomphafte Phraſen kleine, winzige, nüchterne, oder alltägliche Gedanken zu verhüllen, Demjenigen gleich, der, weil ihm die Majeſtät der Schönheit abgeht, dieſen Mangel durch die Kleidung erſetzen will und unter barbariſchem Putz, Flittern, Federn, Krauſen, Puffen und Mantel, die Winzigkeit oder Häßlichkeit ſeiner Perſon zu verſtecken ſucht. So verlegen wie dieſer, wenn er nackt gehen ſollte, wäre mancher Autor, wenn man ihn zwänge, ſein ſo pomphaftes, dunkles Buch in deſſen kleinen, klaren Inhalt zu überſetzen.

§. 48.

Die Hiſtorienmalerei hat nun neben der Schönheit und Grazie noch den Charakter zum Hauptgegenſtand, worunter überhaupt zu verſtehen iſt die Darſtellung des Willens auf der höchſten Stufe ſeiner Objektivation, wo das Individuum, als Hervorhebung einer beſondern Seite der Idee der Menſchheit, eigenthümliche Bedeutſamkeit hat und dieſe nicht durch die bloße Geſtalt allein, ſondern durch Handlung jeder Art und die ſie veranlaſſenden und begleitenden Modifikationen des Erkennens und Wollens, ſichtbar in Miene und Geberde, zu erkennen giebt. Indem die Idee der Menſchheit in dieſem Umfange dargeſtellt werden ſoll, muß die Entfaltung ihrer Vielſeitigkeit in bedeutungsvollen Individuen vor die Augen gebracht werden, und dieſe wieder können in ihrer Bedeutſamkeit nur durch mannigfaltige Scenen, Vorgänge und Handlungen ſichtbar gemacht werden. Dieſe ihre unendliche Aufgabe löſt nun die Hiſtorienmalerei dadurch, daß ſie Lebensſcenen jeder Art, von großer und geringer Bedeutſamkeit, vor die Augen bringt. Weder irgend ein Individuum, noch irgend eine Handlung kann ohne Bedeutung ſeyn: in allen und durch alle entfaltet ſich mehr und mehr die Idee der Menſchheit. Darum iſt durchaus kein Vorgang des Menſchenlebens von der Malerei auszuſchließen. Man thut folglich den vortrefflichen Malern der

Niederländiſchen Schule großes Unrecht, wenn man bloß ihre techniſche Fertigkeit ſchätzt, im Uebrigen aber verachtend auf ſie herabſieht, weil ſie meiſtens Gegenſtände aus dem gemeinen Leben darſtellten, man hingegen nur die Vorfälle aus der Weltgeſchichte, oder Bibliſchen Hiſtorie für bedeutſam hält. Man ſollte zuvörderſt bedenken, daß die innere Bedeutſamkeit einer Handlung von der äußern ganz verſchieden iſt und beide oft getrennt von einander einhergehen. Die äußere Bedeutſamkeit iſt die Wichtigkeit einer Handlung in Beziehung auf die Folgen derſelben für und in der wirklichen Welt; alſo nach dem Satz vom Grunde. Die innere Bedeutſamkeit iſt die Tiefe der Einſicht in die Idee der Menſchheit, welche ſie eröffnet, indem ſie die ſeltener hervortretenden Seiten jener Idee an das Licht zieht, dadurch, daß ſie deutlich und entſchieden ſich ausſprechende Individualitäten, mittelſt zweckmäßig geſtellter Umſtände, ihre Eigenthümlichkeiten entfalten läßt. Nur die innere Bedeutſamkeit gilt in der Kunſt: die äußere gilt in der Geſchichte. Beide ſind völlig unabhängig von einander, können zuſammen eintreten, aber auch jede allein erſcheinen. Eine für die Geſchichte höchſt bedeutende Handlung kann an innerer Bedeutſamkeit eine ſehr alltägliche und gemeine ſeyn: und umgekehrt kann eine Scene aus dem alltäglichen Leben von großer innerer Bedeutſamkeit ſeyn, wenn in ihr menſchliche Individuen und menſchliches Thun und Wollen, bis auf die verborgenſten Falten, in einem hellen und deutlichen Lichte erſcheinen. Auch kann, bei ſehr verſchiedener äußerer Bedeutſamkeit, die innere die gleiche und ſelbe ſeyn, ſo z. B. es für dieſe gleich gelten, ob Miniſter über der Landkarte um Länder und Völker ſtreiten, oder Bauern in der Schenke über Spielkarten und Würfeln ſich gegenſeitig ihr Recht darthun wollen; wie es gleichviel iſt, ob man mit goldenen, oder mit hölzernen Figuren Schach ſpielt. Außerdem ſind die Scenen und Vorgänge, welche das Leben ſo vieler Millionen von Menſchen ausmachen, ihr Thun und Treiben, ihre Noth und ihre Freude, ſchon deshalb wichtig genug, um Gegenſtand der Kunſt zu ſeyn, und müſſen, durch ihre reiche Mannigfaltigkeit, Stoff genug geben zur Entfaltung der vielſeitigen Idee der Menſchheit. Sogar erregt die Flüchtigkeit des Augenblicks, welchen die Kunſt in einem ſolchen Bilde (heut zu Tage genre-Bild genannt) fixirt hat, eine leiſe, eigenthümliche

Rührung: denn die flüchtige Welt, welche sich unaufhörlich umgestaltet, in einzelnen Vorgängen, die doch das Ganze vertreten, festzuhalten im dauernden Bilde, ist eine Leistung der Malerkunst, durch welche sie die Zeit selbst zum Stillstande zu bringen scheint, indem sie das Einzelne zur Idee seiner Gattung erhebt. Endlich haben die geschichtlichen und nach Außen bedeutenden Vorwürfe der Malerei oft den Nachtheil, daß gerade das Bedeutsame derselben nicht anschaulich darstellbar ist, sondern hinzugedacht werden muß. In dieser Hinsicht muß überhaupt die nominale Bedeutung des Bildes von der realen unterschieden werden: jene ist die äußere, aber nur als Begriff hinzukommende Bedeutung; diese die Seite der Idee der Menschheit, welche durch das Bild für die Anschauung offenbar wird. Z. B. jene sei Moses von der Aegyptischen Prinzessin gefunden; ein für die Geschichte höchst wichtiger Moment: die reale Bedeutung hingegen, das der Anschauung wirklich Gegebene, ist ein Findelkind von einer vornehmen Frau aus seiner schwimmenden Wiege gerettet: ein Vorfall, der sich öfter ereignet haben mag. Das Kostüm allein kann hier jenen bestimmten historischen Fall dem Gelehrten kenntlich machen; aber das Kostüm ist nur für die nominale Bedeutung gültig, für die reale aber gleichgültig: denn diese letztere kennt nur den Menschen als solchen, nicht die willkürlichen Formen. Aus der Geschichte genommene Vorwürfe haben vor den aus der bloßen Möglichkeit genommenen und daher nicht individuell, sondern nur generell zu benennenden, nichts voraus: denn das eigentlich Bedeutsame in jenen ist doch nicht das Individuelle, nicht die einzelne Begebenheit als solche, sondern das Allgemeine in ihr, die Seite der Idee der Menschheit, die sich durch sie ausspricht. Andererseits sind aber auch bestimmte historische Gegenstände deshalb keineswegs zu verwerfen: nur geht die eigentlich künstlerische Ansicht derselben, sowohl im Maler als im Betrachter, nie auf das individuell Einzelne in ihnen, was eigentlich das Historische ausmacht, sondern auf das Allgemeine, das sich darin ausspricht, auf die Idee. Auch sind nur solche historische Gegenstände zu wählen, wo die Hauptsache wirklich darstellbar ist und nicht bloß hinzugedacht werden muß: sonst entfernt sich die nominale Bedeutung zu sehr von der realen: das bei dem Bilde bloß Gedachte wird das Wichtigste und thut dem Angeschauten Abbruch. Wenn schon auf der

Bühne es nicht taugt, daß (wie im franzöſiſchen Trauerſpiele) die Hauptſache hinter der Scene vorgeht; ſo iſt es im Bilde offenbar ein noch weit größerer Fehler. Entſchieden nachtheilig wirken hiſtoriſche Vorwürfe nur dann, wann ſie den Maler auf ein willkürlich und nicht nach Kunſtzwecken, ſondern nach anderen gewähltes Feld beſchränken, vollends aber wann dieſes Feld an maleriſchen und bedeutenden Gegenſtänden arm iſt, wenn es z. B. die Geſchichte eines kleinen, abgeſonderten, eigenſinnigen, hierarchiſch d. h. durch Wahn beherrſchten, von den gleichzeitigen großen Völkern des Orients und Occidents verachteten Winkelvolks iſt, wie die Juden. — Da einmal zwiſchen uns und allen alten Völkern die Völkerwanderung ſo liegt, wie zwiſchen der jetzigen Erdoberfläche und jener, deren Organiſationen ſich uns nur verſteinert zeigen, der einſtige Wechſel des Meeresbettes; ſo iſt es überhaupt als ein großes Unglück anzuſehen, daß das Volk deſſen geweſene Kultur der unſerigen hauptſächlich zur Unterlage dienen ſollte, nicht etwan die Inder, oder die Griechen, oder auch nur die Römer waren, ſondern gerade dieſe Juden. Beſonders aber war es für die genialen Maler Italiens, im 15. und 16. Jahrhundert, ein ſchlimmer Stern, daß ſie in dem engen Kreiſe, an den ſie für die Wahl der Vorwürfe willkürlich gewieſen waren, zu Miſeren aller Art greifen mußten: denn das Neue Teſtament iſt, ſeinem hiſtoriſchen Theile nach, für die Malerei faſt noch ungünſtiger als das Alte, und die darauf folgende Geſchichte der Märtyrer und Kirchenlehrer gar ein unglücklicher Gegenſtand. Jedoch hat man von den Bildern, deren Gegenſtand das Geſchichtliche, oder Mythologiſche des Judenthums und Chriſtenthums iſt, gar ſehr diejenigen zu unterſcheiden, in welchen der eigentliche, d. h. der ethiſche Geiſt des Chriſtenthums für die Anſchauung offenbart wird, durch Darſtellung von Menſchen, welche dieſes Geiſtes voll ſind. Dieſe Darſtellungen ſind in der That die höchſten und bewunderungswürdigſten Leiſtungen der Malerkunſt: auch ſind ſie nur den größten Meiſtern dieſer Kunſt, beſonders dem Raphael und dem Correggio, dieſem zumal in ſeinen früheren Bildern, gelungen. Gemälde dieſer Art ſind eigentlich gar nicht den hiſtoriſchen beizuzählen: denn ſie ſtellen meiſtens keine Begebenheit, keine Handlung dar; ſondern ſind bloße Zuſammenſtellungen von Heiligen, dem Erlöſer ſelbſt, oft noch als

Kind, mit ſeiner Mutter, Engeln u. ſ. w. In ihren Mienen, beſonders den Augen, ſehen wir den Ausdruck, den Wiederſchein, der vollkommenſten Erkenntniß, derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet iſt, ſondern die Ideen, alſo das ganze Weſen der Welt und des Lebens, vollkommen aufgefaßt hat, welche Erkenntniß in ihnen auf den Willen zurückwirkend, nicht, wie jene andere, Motive für denſelben liefert, ſondern im Gegentheil ein Quietiv alles Wollens geworden iſt, aus welchem die vollkommene Reſignation, die der innerſte Geiſt des Chriſtenthums wie der Indiſchen Weisheit iſt, das Aufgeben alles Wollens, die Zurückwendung, Aufhebung des Willens und mit ihm des ganzen Weſens dieſer Welt, alſo die Erlöſung, hervorgegangen iſt. So ſprachen jene ewig preiswürdigen Meiſter der Kunſt durch ihre Werke die höchſte Weisheit anſchaulich aus. Und hier iſt der Gipfel aller Kunſt, welche, nachdem ſie den Willen, in ſeiner adäquaten Objektität, den Ideen, durch alle Stufen verfolgt hat, von den niedrigſten, wo ihn Urſachen, dann wo ihn Reize und endlich wo ihn Motive ſo mannigfach bewegen und ſein Weſen entfalten, nunmehr endigt mit der Darſtellung ſeiner freien Selbſtaufhebung durch das eine große Quietiv, welches ihm aufgeht aus der vollkommenſten Erkenntniß ſeines eigenen Weſens *).

§. 49.

Allen unſern bisherigen Betrachtungen über die Kunſt liegt überall die Wahrheit zum Grunde, daß das Objekt der Kunſt, deſſen Darſtellung der Zweck des Künſtlers iſt, deſſen Erkenntniß folglich ſeinem Werk als Keim und Urſprung vorhergehen muß, — eine Idee, in Platons Sinne, iſt und durchaus nichts Anderes: nicht das einzelne Ding, das Objekt der gemeinen Auffaſſung; auch nicht der Begriff, das Objekt des vernünftigen Denkens und der Wiſſenſchaft. Obgleich Idee und Begriff etwas Gemeinſames haben, darin, daß beide als Einheiten eine Vielheit wirklicher Dinge vertreten; ſo wird doch die große Verſchiedenheit beider, aus dem was im erſten Buch über den Begriff und im gegen-

*) Dieſe Stelle ſetzt zu ihrem Verſtändniß das folgende Buch ganz und gar voraus.

wärtigen über die Idee geſagt iſt, deutlich und einleuchtend genug geworden ſeyn. Daß jedoch auch ſchon Platon dieſen Unterſchied rein aufgefaßt habe, will ich keineswegs behaupten: vielmehr ſind manche ſeiner Beiſpiele von Ideen und ſeiner Erörterungen über dieſelben bloß auf Begriffe anwendbar. Wir laſſen inzwiſchen dieſes auf ſich beruhen und gehen unſern eigenen Weg, erfreut, ſo oft wir die Spur eines großen und edlen Geiſtes betreten, jedoch nicht ſeine Fußſtapfen, ſondern unſer Ziel verfolgend. — Der Begriff iſt abſtrakt, diskurſiv, innerhalb ſeiner Sphäre völlig unbeſtimmt, nur ihrer Gränze nach beſtimmt, Jedem der nur Vernunft hat erreichbar und faßlich, durch Worte ohne weitere Vermittelung mittheilbar, durch ſeine Definition ganz zu erſchöpfen. Die Idee dagegen, allenfalls als adäquater Repräſentant des Begriffs zu definiren, iſt durchaus anſchaulich und, obwohl eine unendliche Menge einzelner Dinge vertretend, dennoch durchgängig beſtimmt: vom Individuo als ſolchem wird ſie nie erkannt, ſondern nur von dem, der ſich über alles Wollen und alle Individualität zum reinen Subjekt des Erkennens erhoben hat: alſo iſt ſie nur dem Genius und ſodann Dem, welcher durch, meiſtens von den Werken des Genius veranlaßte, Erhöhung ſeiner reinen Erkenntnißkraft, in einer genialen Stimmung iſt, erreichbar: daher iſt ſie nicht ſchlechthin, ſondern nur bedingt mittheilbar, indem die aufgefaßte und im Kunſtwerk wiederholte Idee Jeden nur nach Maaßgabe ſeines eigenen intellektualen Werthes anſpricht; weshalb gerade die vortrefflichſten Werke jeder Kunſt, die edelſten Erzeugniſſe des Genius, der ſtumpfen Majorität der Menſchen ewig verſchloſſene Bücher bleiben müſſen und ihr unzugänglich ſind, durch eine weite Kluft von ihr getrennt, gleich wie der Umgang der Fürſten dem Pöbel unzugänglich iſt. Zwar laſſen auch die Platteſten die anerkannt großen Werke auf Autorität gelten, um nämlich ihre eigene Schwäche nicht zu verrathen: doch bleiben ſie im Stillen ſtets bereit, ihr Verdammungsurtheil darüber auszuſprechen, ſobald man ſie hoffen läßt, daß ſie es können, ohne ſich bloß zu ſtellen, wo dann ihr lang verhaltener Haß gegen alles Große und Schöne, das ſie nie anſprach und eben dadurch demüthigte, und gegen die Urheber deſſelben, ſich freudig Luft macht. Denn überhaupt um fremden Werth willig und frei anzuerkennen und gelten zu laſſen, muß man

eigenen haben. Hierauf gründet sich die Nothwendigkeit der Bescheidenheit bei allem Verdienst, wie auch der unverhältnißmäßig laute Ruhm dieser Tugend, welche allein, aus allen ihren Schwestern, von Jedem der es wagt einen irgendwie ausgezeichneten Mann zu preisen, jedesmal seinem Lobe angehängt wird, um zu versöhnen und den Zorn der Werthlosigkeit zu stillen. Was ist denn Bescheidenheit Anderes, als geheuchelte Demuth, mittelst welcher man, in einer von niederträchtigem Neide strotzenden Welt, für Vorzüge und Verdienste die Verzeihung Derer erbetteln will, die keine haben? Denn wer sich keine anmaaßt, weil er wirklich keine hat, ist nicht bescheiden, sondern nur ehrlich.

Die Idee ist die, vermöge der Zeit- und Raumform unserer intuitiven Apprehension, in die Vielheit zerfallene Einheit: hingegen der Begriff ist die, mittelst der Abstraktion unserer Vernunft, aus der Vielheit wieder hergestellte Einheit: sie kann bezeichnet werden als unitas post rem, jene als unitas ante rem. Endlich kann man den Unterschied zwischen Begriff und Idee noch gleichnißweise ausdrücken, indem man sagt: der Begriff gleicht einem todten Behältniß, in welchem, was man hineingelegt hat, wirklich neben einander liegt, aus welchem sich aber auch nicht mehr herausnehmen läßt (durch analytische Urtheile), als man hineingelegt hat (durch synthetische Reflexion): die Idee hingegen entwickelt in Dem, welcher sie gefaßt hat, Vorstellungen, die in Hinsicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu sind: sie gleicht einem lebendigen, sich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeschachtelt lag.

Allem Gesagten zufolge ist nun der Begriff, so nützlich er für das Leben, und so brauchbar, nothwendig und ergiebig er für die Wissenschaft ist, für die Kunst ewig unfruchtbar. Hingegen ist die aufgefaßte Idee die wahre und einzige Quelle jedes ächten Kunstwerkes. In ihrer kräftigen Ursprünglichkeit wird sie nur aus dem Leben selbst, aus der Natur, aus der Welt geschöpft, und auch nur von dem ächten Genius, oder von dem für den Augenblick bis zur Genialität Begeisterten. Nur aus solcher unmittelbaren Empfängniß entstehen ächte Werke, die unsterbliches Leben in sich tragen. Eben weil die Idee anschaulich ist und bleibt, ist sich der Künstler der Absicht und des Zieles seines Wer-

kes nicht in abstracto bewußt; nicht ein Begriff, ſondern eine Idee ſchwebt ihm vor: daher kann er von ſeinem Thun keine Rechenſchaft geben: er arbeitet, wie die Leute ſich ausdrücken, aus bloßem Gefühl und unbewußt, ja inſtinktmäßig. Hingegen Nachahmer, Manieriſten, imitatores, servum pecus, gehen in der Kunſt vom Begriff aus: ſie merken ſich was an ächten Werken gefällt und wirkt, machen ſich es deutlich, faſſen es im Begriff, alſo abſtrakt, auf, und ahmen es nun, offen oder verſteckt, mit kluger Abſichtlichkeit nach. Sie ſaugen, gleich paraſitiſchen Pflanzen, ihre Nahrung aus fremden Werken, und tragen, gleich den Polypen, die Farbe ihrer Nahrung. Ja, man könnte, im Vergleichen noch weiter gehend, behaupten, ſie glichen Maſchinen, die, was man hineinlegt, zwar ſehr fein zerhäcken und durch einander mengen, aber nie verdauen können, ſo daß ſich die fremden Beſtandtheile noch immer wiederfinden, aus der Miſchung hervorſuchen und ſondern ließen: der Genius allein gliche dagegen dem organiſchen, aſſimilirenden, umwandelnden und producirenden Leibe. Denn er wird von den Vorgängern und ihren Werken zwar erzogen und gebildet; aber befruchtet wird er nur vom Leben und der Welt ſelbſt unmittelbar, durch den Eindruck des Anſchaulichen: daher ſchadet auch die höchſte Bildung doch nie ſeiner Originalität. Alle Nachahmer, alle Manieriſten faſſen das Weſen fremder muſterhafter Leiſtungen im Begriffe auf; aber Begriffe können nie einem Werke inneres Leben ertheilen. Das Zeitalter, d. h. die jedesmalige ſtumpfe Menge, kennt ſelbſt nur Begriffe und klebt daran, nimmt daher manierirte Werke mit ſchnellem und lautem Beifall auf: dieſelben Werke ſind aber nach wenig Jahren ſchon ungenießbar, weil der Zeitgeiſt, d. h. die herrſchenden Begriffe, ſich geändert haben, auf denen allein jene wurzeln konnten. Nur die ächten Werke, welche aus der Natur, dem Leben, unmittelbar geſchöpft ſind, bleiben, wie dieſe ſelbſt, ewig jung und ſtets urkräftig. Denn ſie gehören keinem Zeitalter, ſondern der Menſchheit an: und wie ſie eben deshalb von ihrem eigenen Zeitalter, welchem ſich anzuſchmiegen ſie verſchmähten, lau aufgenommen, und, weil ſie die jedesmalige Verirrung deſſelben mittelbar und negativ aufdeckten, ſpät und ungern anerkannt wurden; ſo können ſie dafür auch nicht veralten, ſondern ſprechen auch in der ſpäteſten Zeit immer noch friſch und immer wieder

neu an: dann ſind ſie auch dem Ueberſehen- und Verkanntwerden nicht ferner ausgeſetzt, da ſie gekrönt und ſanktionirt daſtehen durch den Beifall der wenigen urtheilsfähigen Köpfe, die einzeln und ſparſam in den Jahrhunderten erſcheinen *) und ihre Stimmen ablegen, deren langſam wachſende Summe die Autorität begründet, welche ganz allein jener Richterſtuhl iſt, den man meint, wenn man an die Nachwelt appellirt. Jene ſucceſſiv erſcheinenden Einzelnen ſind es ganz allein: denn die Maſſe und Menge der Nachwelt wird allezeit ebenſo verkehrt und ſtumpf ſeyn und bleiben, wie die Maſſe und Menge der Mitwelt allezeit war und allezeit iſt. — Man leſe die Klagen großer Geiſter, aus jedem Jahrhundert, über ihre Zeitgenoſſen: ſtets lauten ſie wie von heute; weil das Geſchlecht immer das ſelbe iſt. Zu jeder Zeit und in jeder Kunſt vertritt Manier die Stelle des Geiſtes, der ſtets nur das Eigenthum Einzelner iſt: die Manier aber iſt das alte, abgelegte Kleid der zuletzt dageweſenen und erkannten Erſcheinung des Geiſtes. Dem Allen gemäß wird, in der Regel, der Beifall der Nachwelt nicht anders, als auf Koſten des Beifalls der Mitwelt erworben; und umgekehrt **).

§. 50.

Wenn nun der Zweck aller Kunſt Mittheilung der aufgefaßten Idee iſt, welche eben in ſolcher Vermittelung durch den Geiſt des Künſtlers, in der ſie von allem Fremdartigen geſäubert und iſolirt erſcheint, nunmehr auch Dem faßlich wird, der ſchwächere Empfänglichkeit und keine Produktivität hat; wenn ferner das Ausgehen vom Begriff in der Kunſt verwerflich iſt, ſo werden wir es nicht billigen können, wenn man ein Kunſtwerk abſichtlich und eingeſtändlich zum Ausdruck eines Begriffes beſtimmt: dieſes iſt der Fall in der Allegorie. Eine Allegorie iſt ein Kunſtwerk, welches etwas Anderes bedeutet, als es darſtellt. Aber das Anſchauliche, folglich auch die Idee, ſpricht unmittelbar und ganz vollkommen ſich ſelbſt aus, und bedarf nicht der Vermittelung eines Andern, wodurch es angedeutet werde. Was alſo, auf

*) Apparent rari, nantes in gurgite vasto.

**) Hiezu Kap. 34 des zweiten Bandes.

dieſe Weiſe, durch ein ganz Anderes angedeutet und repräſentirt wird, weil es nicht ſelbſt vor die Anſchauung gebracht werden kann, iſt allemal ein Begriff. Durch die Allegorie ſoll daher immer ein Begriff bezeichnet und folglich der Geiſt des Beſchauers von der dargeſtellten anſchaulichen Vorſtellung weg, auf eine ganz andere, abſtrakte, nicht anſchauliche, geleitet werden, die völlig außer dem Kunſtwerke liegt: hier ſoll alſo Bild oder Statue leiſten, was die Schrift, nur viel vollkommener, leiſtet. Was nun wir für den Zweck der Kunſt erklären, Darſtellung der nur anſchaulich aufzufaſſenden Idee, iſt hier nicht der Zweck. Für das, was aber hier beabſichtigt wird, iſt auch gar keine große Vollendung des Kunſtwerks erforderlich; ſondern es reicht hin, daß man ſehe, was das Ding ſeyn ſoll, da, ſobald dies gefunden iſt, der Zweck erreicht iſt und der Geiſt nun auf eine ganz anderartige Vorſtellung, auf einen abſtrakten Begriff geführt wird, welcher das vorgeſetzte Ziel war. Allegorien in der bildenden Kunſt ſind folglich nichts Anderes, als Hieroglyphen: der Kunſtwerth, den ſie übrigens als anſchauliche Darſtellungen haben mögen, kommt ihnen nicht als Allegorien, ſondern anderweitig zu. Daß die Nacht von Correggio, der Genius des Ruhmes von Hannibal Caracci, die Horen von Pouſſin, ſehr ſchöne Bilder ſind, iſt ganz davon zu trennen, daß ſie Allegorien ſind. Als Allegorien leiſten ſie nicht mehr, als eine Inſchrift, ja eher weniger. Wir werden hier wieder an die oben gemachte Unterſcheidung zwiſchen der realen und der nominalen Bedeutung eines Bildes erinnert. Die nominale iſt hier eben das Allegoriſche als ſolches, z. B. der Genius des Ruhmes; die reale das wirklich Dargeſtellte: hier ein ſchöner geflügelter Jüngling, von ſchönen Knaben umflogen: dies ſpricht eine Idee aus: dieſe reale Bedeutung wirkt aber nur ſolange man die nominale, allegoriſche vergißt: denkt man an dieſe, ſo verläßt man die Anſchauung, und ein abſtrakter Begriff beſchäftigt den Geiſt: der Uebergang von der Idee zum Begriff iſt aber immer ein Fall. Ja, jene nominale Bedeutung, jene allegoriſche Abſicht, thut oft der realen Bedeutung, der anſchaulichen Wahrheit, Eintrag: ſo z. B. die widernatürliche Beleuchtung in der Nacht von Correggio, die, ſo ſchön auch ausgeführt, doch bloß allegoriſch motivirt und real unmöglich iſt. Wenn alſo ein allegoriſches Bild auch Kunſtwerth hat,

so ist dieser von dem, was es als Allegorie leistet, ganz gesondert und unabhängig: ein solches Kunstwerk dient zweien Zwecken zugleich, nämlich dem Ausdruck eines Begriffes und dem Ausdruck einer Idee: nur letzterer kann Kunstzweck seyn; der andere ist ein fremder Zweck, die spielende Ergötzlichkeit, ein Bild zugleich den Dienst einer Inschrift, als Hieroglyphe, leisten zu lassen, erfunden zu Gunsten Derer, welche das eigentliche Wesen der Kunst nie ansprechen kann. Es ist damit, wie wenn ein Kunstwerk zugleich ein nützliches Werkzeug ist, wo es auch zweien Zwecken dient: z. B. eine Statue, die zugleich Kandelaber oder Karyatide ist, oder ein Bas-Relief, der zugleich der Schild des Achills ist. Reine Freunde der Kunst werden weder das Eine noch das Andere billigen. Zwar kann ein allegorisches Bild auch gerade in dieser Eigenschaft lebhaften Eindruck auf das Gemüth hervorbringen: dasselbe würde dann aber, unter gleichen Umständen, auch eine Inschrift wirken. Z. B. wenn in dem Gemüth eines Menschen der Wunsch nach Ruhm dauernd und fest gewurzelt ist, indem er wohl gar den Ruhm als sein rechtmäßiges Eigenthum ansieht, das ihm nur solange vorenthalten wird, als er noch nicht die Dokumente seines Besitzes producirt hat: und dieser tritt nun vor den Genius des Ruhmes mit seinen Lorbeerkronen; so wird sein ganzes Gemüth dadurch angeregt und seine Kraft zur Thätigkeit aufgerufen: aber dasselbe würde auch geschehen, wenn er plötzlich das Wort „Ruhm" groß und deutlich an der Wand erblickte. Oder wenn ein Mensch eine Wahrheit kund gemacht hat, die entweder als Aussage für das praktische Leben, oder als Einsicht für die Wissenschaft wichtig ist, derselbe aber keinen Glauben fand; so wird ein allegorisches Bild, die Zeit darstellend, wie sie den Schleier aufhebt und nun die nackte Wahrheit sehen läßt, gewaltig auf ihn wirken: aber dasselbe würde auch die Devise „Le tems découvre la vérité" leisten. Denn was hier eigentlich wirkt, ist immer nur der abstrakte Gedanke, nicht das Angeschaute.

Ist nun, dem Gesagten gemäß, die Allegorie in der bildenden Kunst ein fehlerhaftes, einem der Kunst ganz fremden Zwecke dienendes Streben; so wird es vollends unerträglich, wenn es so weit abführt, daß die Darstellung gezwungener und gewaltsam herbeigezogener Deuteleien in das Alberne fällt. Dergleichen ist

z. B. eine Schildkröte zur Andeutung weiblicher Eingezogenheit; das Herabblicken der Nemeſis in den Buſen ihres Gewandes, andeutend, daß ſie auch ins Verborgene ſieht; die Auslegung des Bellori, daß Hannibal Caracci die Wolluſt deswegen mit einem gelben Gewande bekleidet hat, weil er andeuten gewollt, daß ihre Freuden bald welken und gelb wie Stroh werden. — Wenn nun gar zwiſchen dem Dargeſtellten und dem dadurch angedeuteten Begriff durchaus keine auf Subſumtion unter jenen Begriff, oder auf Ideenaſſociation gegründete Verbindung iſt; ſondern Zeichen und Bezeichnetes ganz konventionell, durch poſitive, zufällig veranlaßte Satzung zuſammenhängen: dann nenne ich dieſe Abart der Allegorie Symbol. So iſt die Roſe Symbol der Verſchwiegenheit, der Lorbeer Symbol des Ruhmes, die Palme Symbol des Sieges, die Muſchel Symbol der Pilgrimſchaft, das Kreuz Symbol der chriſtlichen Religion: dahin gehören auch alle Andeutungen durch bloße Farben unmittelbar, wie Gelb als Farbe der Falſchheit, und Blau als Farbe der Treue. Dergleichen Symbole mögen im Leben oft von Nutzen ſeyn, aber der Kunſt iſt ihr Werth fremd: ſie ſind ganz wie Hieroglyphen, oder gar wie Chineſiſche Wortſchrift anzuſehen und ſtehen wirklich in einer Klaſſe mit den Wappen, mit dem Buſch, der ein Wirthshaus andeutet, mit dem Schlüſſel, an welchem man die Kammerherren, oder dem Leder, an welchem man die Bergleute erkennt. — Wenn endlich gewiſſe hiſtoriſche oder mythiſche Perſonen, oder perſonifizirte Begriffe, durch ein für allemal feſtgeſetzte Symbole kenntlich gemacht werden; ſo wären wohl dieſe eigentlich Embleme zu nennen: dergleichen ſind die Thiere der Evangeliſten, die Eule der Minerva, der Apfel des Paris, das Anker der Hoffnung u. ſ. w. Inzwiſchen verſteht man unter Emblemen meiſtens jene ſinnbildlichen, einfachen und durch ein Motto erläuterten Darſtellungen, die eine moraliſche Wahrheit veranſchaulichen ſollen, davon es große Sammlungen, von J. Camerarius, Alciatus und Anderen, giebt: ſie machen den Uebergang zur poetiſchen Allegorie, davon weiter unten geredet wird. — Die Griechiſche Skulptur wendet ſich an die Anſchauung, darum iſt ſie äſthetiſch; die Hindoſtaniſche wendet ſich an den Begriff, daher iſt ſie bloß ſymboliſch.

Dieſes auf unſere bisherigen Betrachtungen über das innere Weſen der Kunſt gegründete und damit genau zuſammenhängende

Urtheil über die Allegorie iſt der Anſicht Winckelmanns gerade entgegengeſetzt, welcher, weit entfernt, wie wir, die Allegorie für etwas dem Zweck der Kunſt ganz fremdes und ihn oft ſtörendes zu erklären, ihr überall das Wort redet, ja ſogar (Werke, Bd. 1, S. 55 fg.) den höchſten Zweck der Kunſt in die „Darſtellung allgemeiner Begriffe und nichtſinnlicher Dinge" ſetzt. Es bleibe Jedem überlaſſen, der einen oder der andern Anſicht beizutreten. Nur wurde mir, bei dieſen und ähnlichen, die eigentliche Metaphyſik des Schönen betreffenden Anſichten Winckelmanns, die Wahrheit ſehr deutlich, daß man die größte Empfänglichkeit und das richtigſte Urtheil über das Kunſtſchöne haben kann, ohne jedoch im Stande zu ſeyn, vom Weſen des Schönen und der Kunſt abſtrakte und eigentlich philoſophiſche Rechenſchaft zu geben: eben wie man ſehr edel und tugendhaft ſeyn und ein ſehr zartes, mit der Genauigkeit einer Goldwaage bei den einzelnen Fällen entſcheidendes Gewiſſen haben kann, ohne deshalb im Stande zu ſeyn, die ethiſche Bedeutſamkeit der Handlungen philoſophiſch zu ergründen und in abstracto darzuſtellen.

Ein ganz anderes Verhältniß hat aber die Allegorie zur Poeſie, als zur bildenden Kunſt, und wenn gleich hier verwerflich, iſt ſie dort ſehr zuläſſig und zweckdienlich. Denn in der bildenden Kunſt leitet ſie vom gegebenen Anſchaulichen, dem eigentlichen Gegenſtand aller Kunſt, zu abſtrakten Gedanken; in der Poeſie iſt aber das Verhältniß umgekehrt: hier iſt das in Worten unmittelbar Gegebene der Begriff, und der nächſte Zweck iſt allemal von dieſem auf das Anſchauliche zu leiten, deſſen Darſtellung die Phantaſie des Hörers übernehmen muß. Wenn in der bildenden Kunſt vom unmittelbar Gegebenen auf ein Anderes geleitet wird, ſo muß dies immer ein Begriff ſeyn, weil hier nur das Abſtrakte nicht unmittelbar gegeben werden kann; aber ein Begriff darf nie der Urſprung, und ſeine Mittheilung nie der Zweck eines Kunſtwerkes ſeyn. Hingegen in der Poeſie iſt der Begriff das Material, das unmittelbar Gegebene, welches man daher ſehr wohl verlaſſen darf, um ein gänzlich verſchiedenes Anſchauliches hervorzurufen, in welchem das Ziel erreicht wird. Im Zuſammenhang einer Dichtung kann mancher Begriff, oder abſtrakte Gedanke, unentbehrlich ſeyn, der gleichwohl an ſich und unmittelbar gar keiner Anſchaulichkeit fähig iſt:

dieser wird dann oft durch irgend ein unter ihn zu subsumirendes Beispiel zur Anschaulichkeit gebracht. Solches geschieht schon in jedem tropischen Ausdruck, und geschieht in jeder Metapher, Gleichniß, Parabel und Allegorie, welche alle nur durch die Länge und Ausführlichkeit ihrer Darstellung sich unterscheiden. In den redenden Künsten sind dieserwegen Gleichnisse und Allegorien von trefflicher Wirkung. Wie schön sagt Cervantes vom Schlaf, um auszudrücken, daß er uns allen geistigen und körperlichen Leiden entziehe, „er sei ein Mantel, der den ganzen Menschen bedeckt". Wie schön drückt Kleist den Gedanken, daß Philosophen und Forscher das Menschengeschlecht aufklären, allegorisch aus, in dem Verse:

„Die, deren nächtliche Lampe den ganzen Erdball erleuchtet."

Wie stark und anschaulich bezeichnet Homer die unheilbringende Ate, indem er sagt: „sie hat zarte Füße, denn sie betritt nicht den harten Boden, sondern wandelt nur auf den Köpfen der Menschen" (Il., XIX, 91). Wie sehr wirkte die Fabel des Menenius Agrippa vom Magen und den Gliedern auf das ausgewanderte Römische Volk. Wie schön drückt Platons schon erwähnte Allegorie von der Höhle, im Anfang des siebenten Buches der Republik, ein höchst abstraktes philosophisches Dogma aus. Ebenfalls ist als eine tiefsinnige Allegorie von philosophischer Tendenz die Fabel von der Persephone anzusehen, die dadurch, daß sie in der Unterwelt einen Granatapfel kostet, dieser anheimfällt: solches wird besonders einleuchtend durch die allem Lobe unerreichbare Behandlung dieser Fabel, welche Goethe dem Triumph der Empfindsamkeit als Episode eingeflochten hat. Drei ausführliche allegorische Werke sind mir bekannt: ein offenbares und eingeständliches ist der unvergleichliche Criticon des Balthasar Gracian, welcher in einem großen reichen Gewebe an einander geknüpfter, höchst sinnreicher Allegorien besteht, die hier zur heitern Einkleidung moralischer Wahrheiten dienen, welchen er eben dadurch die größte Anschaulichkeit ertheilt und uns durch den Reichthum seiner Erfindungen in Erstaunen setzt. Zwei versteckte aber sind der Don Quijote und Gulliver in Lilliput. Ersterer allegorisirt das Leben jedes Menschen, der nicht, wie die Anderen, bloß sein persönliches Wohl besorgen will, sondern einen objektiven, idealen Zweck verfolgt, welcher sich seines Denkens und Wollens bemäch-

tigt hat; womit er ſich dann in dieſer Welt freilich ſonderbar ausnimmt. Beim Gulliver darf man nur alles Phyſiſche geiſtig nehmen, um zu merken, was der satirical rogue, wie ihn Hamlet nennen würde, damit gemeint hat. — Indem nun alſo der poetiſchen Allegorie der Begriff immer das Gegebene iſt, welches ſie durch ein Bild anſchaulich machen will, mag ſie auch immerhin bisweilen durch ein gemaltes Bild ausgedrückt, oder unterſtützt werden: dieſes wird darum doch nicht als Werk der bildenden Kunſt, ſondern nur als bezeichnende Hieroglyphe betrachtet, und macht keinen Anſpruch auf maleriſchen, ſondern allein auf poetiſchen Werth. Solcher Art iſt jene ſchöne allegoriſche Vignette Lavaters, die auf jeden edlen Verfechter der Wahrheit ſo herzſtärkend wirken muß: eine Hand, die ein Licht haltend von einer Weſpe geſtochen wird, während oben an der Flamme ſich Mücken verbrennen: darunter das Motto:

„Und ob's auch der Mücke den Flügel verſengt,
Den Schädel und all ſein Gehirnchen zerſprengt;
Licht bleibet doch Licht;
Und wenn auch die grimmigſte Weſpe mich ſticht,
Ich laß' es doch nicht."

Hieher gehört ferner jener Grabſtein mit dem ausgeblaſenen, dampfenden Licht und der Umſchrift:

„Wann's aus iſt, wird es offenbar,
Ob's Talglicht, oder Wachslicht war."

Dieſer Art endlich iſt ein altdeutſcher Stammbaum, auf welchem der letzte Sprößling der hoch hinaufreichenden Familie den Entſchluß, ſein Leben in gänzlicher Enthaltſamkeit und Keuſchheit zu Ende zu führen und daher ſein Geſchlecht ausſterben zu laſſen, dadurch ausdrückte, daß er ſelbſt an der Wurzel des vielzweigichten Baumes abgebildet, mit einer Scheere den Baum über ſich abſchneidet. Dahin gehören überhaupt die oben erwähnten, gewöhnlich Embleme genannten Sinnbilder, welche man auch bezeichnen könnte als kurze gemalte Fabeln mit ausgeſprochener Moral. — Allegorien dieſer Art ſind immer den poetiſchen, nicht den maleriſchen beizuzählen und eben dadurch gerechtfertigt: auch bleibt hier die bildliche Ausführung immer Nebenſache, und es wird von ihr nicht mehr gefordert, als daß ſie die Sache nur kenntlich darſtelle. Wie aber in der bildenden Kunſt, ſo auch in der Poeſie,

geht die Allegorie in das Symbol über, wenn zwiſchen dem anſchaulich Vorgeführten und dem damit bezeichneten Abſtrakten kein anderer, als willkürlicher Zuſammenhang iſt. Weil eben alles Symboliſche im Grunde auf Verabredung beruht, ſo hat unter anderen Nachtheilen das Symbol auch den, daß ſeine Bedeutung mit der Zeit vergeſſen wird und es dann ganz verſtummt: wer würde wohl, wenn man es nicht wüßte, errathen, warum der Fiſch Symbol des Chriſtenthums iſt? Nur ein Champolion: denn es iſt durch und durch eine phonetiſche Hieroglyphe. Daher ſteht jetzt als poetiſche Allegorie die Offenbarung des Johannes ungefähr ſo da, wie die Reliefs mit magnus Deus sol Mithra, an denen man noch immer auslegt *).

§. 51.

Wenn wir nun mit unſeren bisherigen Betrachtungen über die Kunſt im Allgemeinen von den bildenden Künſten uns zur Poeſie wenden; ſo werden wir nicht zweifeln, daß auch ſie die Abſicht hat, die Ideen, die Stufen der Objektivation des Willens, zu offenbaren und ſie mit der Deutlichkeit und Lebendigkeit, in welcher das dichteriſche Gemüth ſie auffaßte, dem Hörer mitzutheilen. Ideen ſind weſentlich anſchaulich: wenn daher in der Poeſie das unmittelbar durch Worte Mitgetheilte nur abſtrakte Begriffe ſind; ſo iſt doch offenbar die Abſicht, in den Repräſentanten dieſer Begriffe den Hörer die Ideen des Lebens anſchauen zu laſſen, welches nur durch Beihülfe ſeiner eigenen Phantaſie geſchehen kann. Um aber dieſe dem Zweck entſprechend in Bewegung zu ſetzen, müſſen die abſtrakten Begriffe, welche das unmittelbare Material der Poeſie wie der trockenſten Proſa ſind, ſo zuſammengeſtellt werden, daß ihre Sphären ſich dergeſtalt ſchneiden, daß keiner in ſeiner abſtrakten Allgemeinheit beharren kann; ſondern ſtatt ſeiner ein anſchaulicher Repräſentant vor die Phantaſie tritt, den nun die Worte des Dichters immer weiter nach ſeiner Abſicht modifiziren. Wie der Chemiker aus völlig klaren und durchſichtigen Flüſſigkeiten, indem er ſie vereinigt, feſte Niederſchläge erhält; ſo verſteht der Dichter aus der abſtrakten, durch-

*) Hiezu Kap. 36 des zweiten Bandes.

ſichtigen Allgemeinheit der Begriffe, durch die Art wie er ſie verbindet, das Konkrete, Individuelle, die anſchauliche Vorſtellung, gleichſam zu fällen. Denn nur anſchaulich wird die Idee erkannt: Erkenntniß der Idee iſt aber der Zweck aller Kunſt. Die Meiſterſchaft in der Poeſie, wie in der Chemie, macht fähig, allemal gerade den Niederſchlag zu erhalten, welchen man eben beabſichtigt. Dieſem Zweck dienen die vielen Epitheta in der Poeſie, durch welche die Allgemeinheit jedes Begriffes eingeſchränkt wird, mehr und mehr, bis zur Anſchaulichkeit. Homer ſetzt faſt zu jedem Hauptwort ein Beiwort, deſſen Begriff die Sphäre des erſtern Begriffes ſchneidet und ſogleich beträchtlich vermindert, wodurch er der Anſchauung ſchon ſo viel näher kommt: z. B.

Εν δ' επεσ' Ωκεανῳ λαμπρον φαος ἡελιοιο,
Ἑλκον νυκτα μελαιναν επι ζειδωρον αρουραν.

(Occidit vero in Oceanum splendidum lumen solis,
Trahens noctem nigram super almam terram.)

Und

„Ein ſanfter Wind vom blauen Himmel weht,
Die Myrte ſtill und hoch der Lorbeer ſteht," —

ſchlägt aus wenigen Begriffen die ganze Wonne des ſüdlichen Klimas vor die Phantaſie nieder.

Ein ganz beſonderes Hülfsmittel der Poeſie ſind Rhythmus und Reim. Von ihrer unglaublich mächtigen Wirkung weiß ich keine andere Erklärung zu geben, als daß unſere an die Zeit weſentlich gebundenen Vorſtellungskräfte hiedurch eine Eigenthümlichkeit erhalten haben, vermöge welcher wir jedem regelmäßig wiederkehrenden Geräuſch innerlich folgen und gleichſam mit einſtimmen. Dadurch werden nun Rhythmus und Reim theils ein Bindemittel unſerer Aufmerkſamkeit, indem wir williger dem Vortrag folgen, theils entſteht durch ſie in uns ein blindes, allem Urtheil vorhergängiges Einſtimmen in das Vorgetragene, wodurch dieſes eine gewiſſe emphatiſche, von allen Gründen unabhängige Ueberzeugungskraft erhält.

Vermöge der Allgemeinheit des Stoffes, deſſen ſich die Poeſie, um die Ideen mitzutheilen, bedient, alſo der Begriffe, iſt der Umfang ihres Gebietes ſehr groß. Die ganze Natur, die Ideen aller Stufen ſind durch ſie darſtellbar, indem ſie, nach Maaßgabe der mitzutheilenden Idee, bald beſchreibend, bald erzählend,

bald unmittelbar dramatisch darstellend verfährt. Wenn aber, in der Darstellung der niedrigeren Stufen der Objektität des Willens, die bildende Kunst sie meistens übertrifft, weil die erkenntnißlose und auch die bloß thierische Natur in einem einzigen wohlgefaßten Moment fast ihr ganzes Wesen offenbart; so ist dagegen der Mensch, soweit er sich nicht durch seine bloße Gestalt und Ausdruck der Miene, sondern durch eine Kette von Handlungen und sie begleitender Gedanken und Affekte ausspricht, der Hauptgegenstand der Poesie, der es hierin keine andere Kunst gleich thut, weil ihr dabei die Fortschreitung zu Statten kommt, welche den bildenden Künsten abgeht.

Offenbarung derjenigen Idee, welche die höchste Stufe der Objektität des Willens ist, Darstellung des Menschen in der zusammenhängenden Reihe seiner Bestrebungen und Handlungen ist also der große Vorwurf der Poesie. — Zwar lehrt auch Erfahrung, lehrt auch Geschichte den Menschen kennen; jedoch öfter die Menschen als den Menschen: d. h. sie geben mehr empirische Notizen vom Benehmen der Menschen gegen einander, woraus Regeln für das eigene Verhalten hervorgehen, als daß sie in das innere Wesen des Menschen tiefe Blicke thun ließen. Indessen bleibt auch dieses letztere keineswegs von ihnen ausgeschlossen: jedoch, so oft es das Wesen der Menschheit selbst ist, das in der Geschichte, oder in der eigenen Erfahrung sich uns aufschließt; so haben wir diese, der Historiker jene schon mit künstlerischen Augen, schon poetisch, d. h. der Idee, nicht der Erscheinung, dem innern Wesen, nicht den Relationen nach aufgefaßt. Unumgänglich ist die eigene Erfahrung Bedingung zum Verständniß der Dichtkunst, wie der Geschichte: denn sie ist gleichsam das Wörterbuch der Sprache, welche beide reden. Geschichte aber verhält sich zur Poesie wie Porträtmalerei zur Historienmalerei: jene giebt das im Einzelnen, diese das im Allgemeinen Wahre: jene hat die Wahrheit der Erscheinung, und kann sie aus derselben beurkunden, diese hat die Wahrheit der Idee, die in keiner einzelnen Erscheinung zu finden, dennoch aus allen spricht. Der Dichter stellt mit Wahl und Absicht bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen dar: der Historiker nimmt beide wie sie kommen. Ja, er hat die Begebenheiten und die Personen nicht nach ihrer innern, ächten, die Idee ausdrückenden Bedeutsamkeit anzusehen

und auszuwählen; ſondern nach der äußern, ſcheinbaren, relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen, wichtigen Bedeutſamkeit. Er darf nichts an und für ſich, ſeinem weſentlichen Charakter und Ausdrucke nach, ſondern muß alles nach der Relation, in der Verkettung, im Einfluß auf das Folgende, ja beſonders auf ſein eigenes Zeitalter betrachten. Darum wird er eine wenig bedeutende, ja an ſich gemeine Handlung eines Königs nicht übergehen: denn ſie hat Folgen und Einfluß. Hingegen ſind an ſich höchſt bedeutungsvolle Handlungen der Einzelnen, ſehr ausgezeichnete Individuen, wenn ſie keine Folgen, keinen Einfluß haben, von ihm nicht zu erwähnen. Denn ſeine Betrachtung geht dem Satz vom Grunde nach und ergreift die Erſcheinung, deren Form dieſer iſt. Der Dichter aber faßt die Idee auf, das Weſen der Menſchheit, außer aller Relation, außer aller Zeit, die adäquate Objektität des Dinges an ſich auf ihrer höchſten Stufe. Wenn gleich nun auch, ſelbſt bei jener dem Hiſtoriker nothwendigen Betrachtungsart, das innere Weſen, die Bedeutſamkeit der Erſcheinungen, der Kern aller jener Schaalen, nie ganz verloren gehen kann und wenigſtens von Dem, der ihn ſucht, ſich noch finden und erkennen läßt; ſo wird dennoch Dasjenige, was an ſich, nicht in der Relation, bedeutend iſt, die eigentliche Entfaltung der Idee, bei weitem richtiger und deutlicher in der Dichtung ſich finden, als in der Geſchichte, jener daher, ſo paradox es klingt, viel mehr eigentliche, ächte, innere Wahrheit beizulegen ſeyn, als dieſer. Denn der Hiſtoriker ſoll der individuellen Begebenheit genau nach dem Leben folgen, wie ſie an den vielfach verſchlungenen Ketten der Gründe und Folgen ſich in der Zeit entwickelt; aber unmöglich kann er hiezu alle Data beſitzen, Alles geſehen, oder Alles erkundet haben: er wird jeden Augenblick vom Original ſeines Bildes verlaſſen, oder ein falſches ſchiebt ſich ihm unter, und dies ſo häufig, daß ich glaube annehmen zu dürfen, in aller Geſchichte ſei des Falſchen mehr, als des Wahren. Der Dichter hingegen hat die Idee der Menſchheit von irgend einer beſtimmten, eben darzuſtellenden Seite aufgefaßt, das Weſen ſeines eigenen Selbſt iſt es, was ſich in ihr ihm objektivirt: ſeine Erkenntniß iſt, wie oben bei Gelegenheit der Skulptur auseinandergeſetzt, halb a priori: ſein Muſterbild ſteht vor ſeinem Geiſte, feſt, deutlich, hell beleuchtet, kann ihn

nicht verlaſſen: daher zeigt er uns im Spiegel ſeines Geiſtes die Idee rein und deutlich, und ſeine Schilderung iſt, bis auf das Einzelne herab, wahr wie das Leben ſelbſt *). Die großen alten Hiſtoriker ſind daher im Einzelnen, wo die Data ſie verlaſſen, z. B. in den Reden ihrer Helden, Dichter; ja, ihre ganze Behandlungsart des Stoffes nähert ſich dem Epiſchen: dies aber eben giebt ihren Darſtellungen Einheit, und läßt ſie die innere Wahrheit behalten, ſelbſt da, wo die äußere ihnen nicht zugänglich, oder gar verfälſcht war: und verglichen wir vorhin die Geſchichte mit der Porträtmalerei, im Gegenſatz der Poeſie, welche der Hiſtorienmalerei entſpräche; ſo finden wir Winckelmanns Ausſpruch, daß das Porträt das Ideal des Individuums ſeyn ſoll, auch von den alten Hiſtorikern befolgt, da ſie das Einzelne doch ſo darſtellen, daß die ſich darin ausſprechende Seite der Idee der Menſchheit hervortritt: die neuen dagegen, Wenige ausgenommen, geben meiſtens nur „ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer und höchſtens eine Haupt- und Staatsaktion". — Wer alſo die

*) Es verſteht ſich, daß ich überall ausſchließlich von dem ſo ſeltenen, großen, ächten Dichter rede und Niemanden weniger meyne, als jenes ſchaale Volk der mediokren Poeten, Reimſchmiede und Mährchenerſinner, welches beſonders heut zu Tage in Deutſchland ſo ſehr wuchert, dem man aber von allen Seiten unaufhörlich in die Ohren rufen ſollte:

Mediocribus esse poëtis
Non homines, non Dî, non concessere columnae.

Es iſt ſelbſt ernſter Berückſichtigung werth, welche Menge eigener und fremder Zeit und Papiers von dieſem Schwarm der mediokren Poeten verdorben wird und wie ſchädlich ihr Einfluß iſt, indem das Publikum theils immer nach dem Neuen greift, theils auch ſogar zum Verkehrten und Platten, als welches ihm homogener iſt, von Natur mehr Neigung hat; daher jene Werke der Mediokren es von den ächten Meiſterwerken und ſeiner Bildung durch dieſelben abziehen und zurückhalten, folglich dem günſtigen Einfluß der Genien gerade entgegenarbeitend, den Geſchmack immer mehr verderben und ſo die Fortſchritte des Zeitalters hemmen. Daher ſollten Kritik und Satire, ohne alle Nachſicht und Mitleid, die mediokren Poeten geißeln, bis ſie, zu ihrem eigenen Beſten, dahin gebracht würden, ihre Muße lieber anzuwenden Gutes zu leſen, als Schlechtes zu ſchreiben. — Denn wenn ſelbſt den ſanften Muſengott die Stümperei der Unberufenen in ſolchen Grimm verſetzte, daß er den Marſyas ſchinden konnte; ſo ſehe ich nicht, worauf die mediokre Poeſie ihre Anſprüche an Toleranz gründen will.

Menschheit, ihrem innern, in allen Erscheinungen und Entwickelungen identischen Wesen, ihrer Idee nach, erkennen will, dem werden die Werke der großen, unsterblichen Dichter ein viel treueres und deutlicheres Bild vorhalten, als die Historiker je vermögen: denn selbst die besten unter diesen sind als Dichter lange nicht die ersten und haben auch nicht freie Hände. Man kann das Verhältniß beider, in dieser Rücksicht, auch durch folgendes Gleichniß erläutern. Der bloße, reine, nach den Datis allein arbeitende Historiker gleicht Einem, der ohne alle Kenntniß der Mathematik, aus zufällig vorgefundenen Figuren, die Verhältnisse derselben durch Messen erforscht, dessen empirisch gefundene Angabe daher mit allen Fehlern der gezeichneten Figur behaftet ist: der Dichter hingegen gleicht dem Mathematiker, welcher jene Verhältnisse a priori konstruirt, in reiner Anschauung, und sie aussagt, nicht wie die gezeichnete Figur sie wirklich hat, sondern wie sie in der Idee sind, welche die Zeichnung versinnlichen soll. — Darum sagt Schiller:

„Was sich nie und nirgends hat begeben,
Das allein veraltet nie."

Ich muß sogar, in Hinsicht auf die Erkenntniß des Wesens der Menschheit, den Biographien, vornehmlich den Autobiographien, einen größern Werth zugestehen, als der eigentlichen Geschichte, wenigstens wie sie gewöhnlich behandelt wird. Theils nämlich sind bei jenen die Data richtiger und vollständiger zusammenzubringen, als bei dieser; theils agiren in der eigentlichen Geschichte nicht sowohl Menschen, als Völker und Heere, und die Einzelnen, welche noch auftreten, erscheinen in so großer Entfernung, mit so vieler Umgebung und so großem Gefolge, dazu verhüllt in steife Staatskleider oder schwere, unbiegsame Harnische, daß es wahrlich schwer hält, durch alles Dieses hindurch die menschliche Bewegung zu erkennen. Hingegen zeigt das treu geschilderte Leben des Einzelnen, in einer engen Sphäre, die Handlungsweise der Menschen in allen ihren Nüancen und Gestalten, die Trefflichkeit, Tugend, ja die Heiligkeit Einzelner, die Verkehrtheit, Erbärmlichkeit, Tücke der Meisten, die Ruchlosigkeit Mancher. Dabei ist es ja, in der hier allein betrachteten Rücksicht, nämlich in Betreff der innern Bedeutung des Erscheinenden, ganz gleichgültig, ob die Gegenstände, um die sich die Handlung dreht, re-

Digitized by

lativ betrachtet, Kleinigkeiten oder Wichtigkeiten, Bauerhöfe oder Königreiche sind: denn alle diese Dinge, an sich ohne Bedeutung, erhalten solche nur dadurch und insofern, als durch sie der Wille bewegt wird: bloß durch seine Relation zum Willen hat das Motiv Bedeutsamkeit; hingegen die Relation, die es als Ding zu anderen solchen Dingen hat, kommt gar nicht in Betracht. Wie ein Kreis von einem Zoll Durchmesser und einer von 40 Millionen Meilen Durchmesser die selben geometrischen Eigenschaften vollständig haben, so sind die Vorgänge und die Geschichte eines Dorfes und die eines Reiches im Wesentlichen die selben; und man kann am Einen, wie am Andern, die Menschheit studiren und kennen lernen. Auch hat man Unrecht zu meynen, die Autobiographien seien voller Trug und Verstellung. Vielmehr ist das Lügen (obwohl überall möglich) dort vielleicht schwerer, als irgendwo. Verstellung ist am leichtesten in der bloßen Unterredung; ja sie ist, so parador es klingt, schon in einem Briefe im Grunde schwerer, weil da der Mensch, sich selber überlassen, in sich sieht und nicht nach Außen, das Fremde und Ferne sich schwer nahe bringt und den Maaßstab des Eindrucks auf den Andern nicht vor Augen hat; dieser Andere dagegen, gelassen, in einer dem Schreiber fremden Stimmung, den Brief übersieht, zu wiederholten Malen und verschiedenen Zeiten liest, und so die verborgene Absicht leicht herausfindet. Einen Autor lernt man auch als Menschen am leichtesten aus seinem Buche kennen, weil alle jene Bedingungen hier noch stärker und anhaltender wirken; und in einer Selbstbiographie sich zu verstellen, ist so schwer, daß es vielleicht keine einzige giebt, die nicht im Ganzen wahrer wäre, als jede andere geschriebene Geschichte. Der Mensch, der sein Leben aufzeichnet, überblickt es im Ganzen und Großen, das Einzelne wird klein, das Nahe entfernt sich, das Ferne kommt wieder nah, die Rücksichten schrumpfen ein: er sitzt sich selbst zur Beichte und hat sich freiwillig hingesetzt: der Geist der Lüge faßt ihn hier nicht so leicht: denn es liegt in jedem Menschen auch eine Neigung zur Wahrheit, die bei jeder Lüge erst überwältigt werden muß und die eben hier eine ungemein starke Stellung angenommen hat. Das Verhältniß zwischen Biographie und Völkergeschichte läßt sich durch folgendes Gleichniß anschaulich machen. Die Geschichte zeigt uns die Menschheit, wie uns eine

Ausſicht von einem hohen Berge die Natur zeigt: wir ſehen Vieles auf ein Mal, weite Strecken, große Maſſen; aber deutlich wird nichts, nach ſeinem ganzen eigentlichen Weſen nach erkennbar. Dagegen zeigt uns das dargeſtellte Leben des Einzelnen den Menſchen ſo, wie wir die Natur erkennen, wenn wir zwiſchen ihren Bäumen, Pflanzen, Felſen und Gewäſſern umhergehen. Wie aber durch die Landſchaftsmalerei, in welcher der Künſtler uns durch ſeine Augen in die Natur blicken läßt, uns die Erkenntniß ihrer Ideen und der zu dieſer erforderte Zuſtand des willenloſen, reinen Erkennens ſehr erleichtert wird; ſo hat für die Darſtellung der Ideen, welche wir in Geſchichte und Biographie ſuchen können, die Dichtkunſt ſehr Vieles vor beiden voraus: denn auch hier hält uns der Genius den verdeutlichenden Spiegel vor, in welchem alles Weſentliche und Bedeutſame zuſammengeſtellt und ins hellſte Licht geſetzt uns entgegentritt, das Zufällige und Fremdartige aber ausgeſchieden iſt *).

Die Darſtellung der Idee der Menſchheit, welche dem Dichter obliegt, kann er nun entweder ſo ausführen, daß der Dargeſtellte zugleich auch der Darſtellende iſt: dieſes geſchieht in der lyriſchen Poeſie, im eigentlichen Liede, wo der Dichtende nur ſeinen eigenen Zuſtand lebhaft anſchaut und beſchreibt, wobei daher, durch den Gegenſtand, dieſer Gattung eine gewiſſe Subjektivität weſentlich iſt; — oder aber der Darzuſtellende iſt vom Darſtellenden ganz verſchieden, wie in allen anderen Gattungen, wo mehr oder weniger der Darſtellende hinter dem Dargeſtellten ſich verbirgt und zuletzt ganz verſchwindet. In der Romanze drückt der Darſtellende ſeinen eigenen Zuſtand noch durch Ton und Haltung des Ganzen in etwas aus: viel objektiver als das Lied hat ſie daher noch etwas Subjektives, dieſes verſchwindet ſchon mehr im Idyll, noch viel mehr im Roman, faſt ganz im eigentlichen Epos, und bis auf die letzte Spur endlich im Drama, welches die objektiveſte und in mehr als einer Hinſicht vollkommenſte, auch ſchwierigſte Gattung der Poeſie iſt. Die lyriſche Gattung iſt ebendeshalb die leichteſte, und wenn die Kunſt ſonſt nur dem ſo ſeltenen ächten Genius angehört, ſo kann ſelbſt der im Ganzen nicht ſehr eminente Menſch, wenn in der That, durch

*) Hiezu Kap. 38 des zweiten Bandes.

ſtarke Anregung von Außen, irgend eine Begeiſterung ſeine Geiſteskräfte erhöht, ein ſchönes Lied zu Stande bringen: denn es bedarf dazu nur einer lebhaften Anſchauung ſeines eigenen Zuſtandes im aufgeregten Moment. Dies beweiſen viele einzelne Lieder übrigens unbekannt gebliebener Individuen, beſonders die Deutſchen Volkslieder, von denen wir im „Wunderhorn" eine treffliche Sammlung haben, und eben ſo unzählige Liebes- und andere Lieder des Volkes in allen Sprachen. Denn die Stimmung des Augenblickes zu ergreifen und im Liede zu verkörpern iſt die ganze Leiſtung dieſer poetiſchen Gattung. Dennoch bildet in der lyriſchen Poeſie ächter Dichter ſich das Innere der ganzen Menſchheit ab, und Alles, was Millionen geweſener, ſeiender, künftiger Menſchen, in den ſelben, weil ſtets wiederkehrenden, Lagen, empfunden haben und empfinden werden, findet darin ſeinen entſprechenden Ausdruck. Weil jene Lagen, durch die beſtändige Wiederkehr, eben wie die Menſchheit ſelbſt, als bleibende daſtehen und ſtets die ſelben Empfindungen hervorrufen, bleiben die lyriſchen Produkte ächter Dichter Jahrtauſende hindurch richtig, wirkſam und friſch. Iſt doch überhaupt der Dichter der allgemeine Menſch: Alles, was irgend eines Menſchen Herz bewegt hat, und was die menſchliche Natur, in irgend einer Lage, aus ſich hervortreibt, was irgendwo in einer Menſchenbruſt wohnt und brütet, — iſt ſein Thema und ſein Stoff; wie daneben auch die ganze übrige Natur. Daher kann der Dichter ſo gut die Wolluſt, wie die Myſtik beſingen, Anakreon, oder Angelus Sileſius ſeyn, Tragödien, oder Komödien ſchreiben, die erhabene, oder die gemeine Geſinnung darſtellen, — nach Laune und Beruf. Demnach darf Niemand dem Dichter vorſchreiben, daß er edel und erhaben, moraliſch, fromm, chriſtlich, oder Dies oder Das ſeyn ſoll, noch weniger ihm vorwerfen, daß er Dies und nicht Jenes ſei. Er iſt der Spiegel der Menſchheit, und bringt ihr was ſie fühlt und treibt zum Bewußtſeyn.

Betrachten wir nun das Weſen des eigentlichen Liedes näher und nehmen dabei treffliche und zugleich reine Muſter zu Beiſpielen, nicht ſolche, die ſich ſchon einer andern Gattung, etwan der Romanze, der Elegie, der Hymne, dem Epigramm u. ſ. w. irgendwie nähern; ſo werden wir finden, daß das eigenthümliche Weſen des Liedes im engſten Sinne folgendes iſt. — Es iſt das

Subjekt des Willens, d. h. das eigene Wollen, was das Bewußtſeyn des Singenden füllt, oft als ein entbundenes, befriedigtes Wollen (Freude), wohl noch öfter aber als ein gehemmtes (Trauer), immer als Affekt, Leidenſchaft, bewegter Gemüthszuſtand. Neben dieſem jedoch und zugleich damit wird durch den Anblick der umgebenden Natur der Singende ſich ſeiner bewußt als Subjekts des reinen, willenloſen Erkennens, deſſen unerſchütterliche, ſeelige Ruhe nunmehr in Kontraſt tritt mit dem Drange des immer beſchränkten, immer noch dürftigen Wollens: die Empfindung dieſes Kontraſtes, dieſes Wechſelſpieles iſt eigentlich was ſich im Ganzen des Liedes ausſpricht und was überhaupt den lyriſchen Zuſtand ausmacht. In dieſem tritt gleichſam das reine Erkennen zu uns heran, um uns vom Wollen und ſeinem Drange zu erlöſen: wir folgen; doch nur auf Augenblicke: immer von Neuem entreißt das Wollen, die Erinnerung an unſere perſönliche Zwecke, uns der ruhigen Beſchauung; aber auch immer wieder entlockt uns dem Wollen die nächſte ſchöne Umgebung, in welcher ſich die reine willenloſe Erkenntniß uns darbietet. Darum geht im Liede und der lyriſchen Stimmung das Wollen (das perſönliche Intereſſe der Zwecke) und das reine Anſchauen der ſich darbietenden Umgebung wunderſam gemiſcht durch einander: es werden Beziehungen zwiſchen beiden geſucht und imaginirt; die ſubjektive Stimmung, die Affektion des Willens, theilt der angeſchauten Umgebung und dieſe wiederum jener ihre Farbe im Reflex mit: von dieſem ganzen ſo gemiſchten und getheilten Gemüthszuſtande iſt das ächte Lied der Abdruck. — Um ſich dieſe abſtrakte Zergliederung eines von aller Abſtraktion ſehr fernen Zuſtandes an Beiſpielen faßlich zu machen, kann man jedes der unſterblichen Lieder Goethes zur Hand nehmen: als beſonders deutlich zu dieſem Zweck will ich nur einige empfehlen: „Schäfers Klagelied", „Willkommen und Abſchied", „An den Mond", „Auf dem See", „Herbſtgefühl", auch ſind ferner die eigentlichen Lieder im „Wunderhorn" vortreffliche Beiſpiele: ganz beſonders jenes, welches anhebt: „O Bremen, ich muß dich nun laſſen." — Als eine komiſche, richtig treffende Parodie des lyriſchen Charakters iſt mir ein Lied von Voß merkwürdig, in welchem er die Empfindung eines betrunkenen, vom Thurm herabfallenden Bleideckers ſchildert, der im Vorbeifallen die ſeinem Zuſtande ſehr fremde, alſo der willens-

freien Erkenntniß angehörige Bemerkung macht, daß die Thurmuhr eben halb zwölf weiſt. — Wer die dargelegte Anſicht des lyriſchen Zuſtandes mit mir theilt, wird auch zugeben, daß derſelbe eigentlich die anſchauliche und poetiſche Erkenntniß jenes in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde aufgeſtellten, auch in dieſer Schrift ſchon erwähnten Satzes ſei, daß die Identität des Subjekts des Erkennens mit dem des Wollens, das Wunder κατ' εξοχην genannt werden kann; ſo daß die poetiſche Wirkung des Liedes zuletzt eigentlich auf der Wahrheit jenes Satzes beruht. Im Verlaufe des Lebens treten jene beiden Subjekte, oder, popular zu reden, Kopf und Herz, immer mehr aus einander: immer mehr ſondert man ſeine ſubjektive Empfindung von ſeiner objektiven Erkenntniß. Im Kinde ſind Beide noch ganz verſchmolzen: es weiß ſich von ſeiner Umgebung kaum zu unterſcheiden, es verſchwimmt mit ihr. Im Jüngling wirkt alle Wahrnehmung zunächſt Empfindung und Stimmung, ja vermiſcht ſich mit dieſer; wie dies Byron ſehr ſchön ausdrückt:

I live not in myself, but I become
Portion of that around me; and to me
High mountains are a feeling *).

Eben daher haftet der Jüngling ſo ſehr an der anſchaulichen Außenſeite der Dinge; eben daher taugt er nur zur lyriſchen Poeſie, und erſt der Mann zur dramatiſchen. Den Greis kann man ſich höchſtens noch als Epiker denken, wie Oſſian, Homer: denn Erzählen gehört zum Charakter des Greiſes.

In den mehr objektiven Dichtungsarten, beſonders dem Roman, Epos und Drama, wird der Zweck, die Offenbarung der Idee der Menſchheit, beſonders durch zwei Mittel erreicht: durch richtige und tiefgefaßte Darſtellung bedeutender Charaktere und durch Erfindung bedeutſamer Situationen, an denen ſie ſich entfalten. Denn wie dem Chemiker nicht nur obliegt, die einfachen Stoffe und ihre Hauptverbindungen rein und ächt darzuſtellen; ſondern auch, ſie dem Einfluß ſolcher Reagenzien auszuſetzen, an welchen ihre Eigenthümlichkeiten deutlich und auffallend ſichtbar

*) Nicht in mir ſelbſt leb' ich allein; ich werde
Ein Theil von dem, was mich umgiebt, und mir
Sind hohe Berge ein Gefühl.

werden; ebenſo liegt dem Dichter ob, nicht nur bedeutſame Charaktere wahr und treu, wie die Natur ſelbſt, uns vorzuführen; ſondern er muß, damit ſie uns kenntlich werden, ſie in ſolche Situationen bringen, in welchen ihre Eigenthümlichkeiten ſich gänzlich entfalten und ſie ſich deutlich, in ſcharfen Umriſſen darſtellen, welche daher bedeutſame Situationen heißen. Im wirklichen Leben und in der Geſchichte führt der Zufall nur ſelten Situationen von dieſer Eigenſchaft herbei, und ſie ſtehen dort einzeln, verloren und verdeckt durch die Menge des Unbedeutſamen. Die durchgängige Bedeutſamkeit der Situationen ſoll den Roman, das Epos, das Drama vom wirklichen Leben unterſcheiden, ebenſo ſehr, als die Zuſammenſtellung und Wahl bedeutſamer Charaktere: bei beiden iſt aber die ſtrengſte Wahrheit unerläßliche Bedingung ihrer Wirkung, und Mangel an Einheit in den Charakteren, Widerſpruch derſelben gegen ſich ſelbſt, oder gegen das Weſen der Menſchheit überhaupt, wie auch Unmöglichkeit, oder ihr nahe kommende Unwahrſcheinlichkeit in den Begebenheiten, ſei es auch nur in Nebenumſtänden, beleidigen in der Poeſie ebenſo ſehr, wie verzeichnete Figuren, oder falſche Perſpektive, oder fehlerhafte Beleuchtung in der Malerei: denn wir verlangen, dort wie hier, den treuen Spiegel des Lebens, der Menſchheit, der Welt, nur verdeutlicht durch die Darſtellung und bedeutſam gemacht durch die Zuſammenſtellung. Da der Zweck aller Künſte nur einer iſt, Darſtellung der Ideen, und ihr weſentlicher Unterſchied nur darin liegt, welche Stufe der Objektivation des Willens die darzuſtellende Idee iſt, wonach ſich wieder das Material der Darſtellung beſtimmt; ſo laſſen ſich auch die von einander entfernteſten Künſte durch Vergleichung an einander erläutern. So z. B. um die Ideen, welche ſich im Waſſer ausſprechen, vollſtändig aufzufaſſen, iſt es nicht hinreichend, es im ruhigen Teich und im ebenmäßig fließenden Strome zu ſehen; ſondern jene Ideen entfalten ſich ganz erſt dann, wann das Waſſer unter allen Umſtänden und Hinderniſſen erſcheint, die auf daſſelbe wirkend, es zur vollen Aeußerung aller ſeiner Eigenſchaften veranlaſſen. Darum finden wir es ſchön, wenn es herabſtürzt, brauſt, ſchäumt, wieder in die Höhe ſpringt, oder wenn es fallend zerſtäubt, oder endlich, künſtlich gezwungen, als Strahl emporſtrebt: ſo unter verſchiedenen Umſtänden ſich verſchieden be-

zeigend, behauptet es aber immer getreulich seinen Charakter: es ist ihm eben so natürlich aufwärts zu spritzen, als spiegelnd zu ruhen; es ist zum Einen wie zum Anderen gleich bereit, sobald die Umstände eintreten. Was nun der Wasserkünstler an der flüssigen Materie leistet, das leistet der Architekt an der starren, und eben dieses der epische oder dramatische Dichter an der Idee der Menschheit. Entfaltung und Verdeutlichung der im Objekt jeder Kunst sich aussprechenden Idee, des auf jeder Stufe sich objektivirenden Willens, ist der gemeinsame Zweck aller Künste. Das Leben des Menschen, wie es in der Wirklichkeit sich meistens zeigt, gleicht dem Wasser, wie es sich meistens zeigt, in Teich und Fluß: aber im Epos, Roman und Trauerspiel werden ausgewählte Charaktere in solche Umstände versetzt, an welchen sich alle ihre Eigenthümlichkeiten entfalten, die Tiefen des menschlichen Gemüths sich aufschließen und in außerordentlichen und bedeutungsvollen Handlungen sichtbar werden. So objektivirt die Dichtkunst die Idee des Menschen, welcher es eigenthümlich ist, sich in höchst individuellen Charakteren darzustellen.

Als der Gipfel der Dichtkunst, sowohl in Hinsicht auf die Größe der Wirkung, als auf die Schwierigkeit der Leistung, ist das Trauerspiel anzusehen und ist dafür anerkannt. Es ist für das Ganze unserer gesammten Betrachtung sehr bedeutsam und wohl zu beachten, daß der Zweck dieser höchsten poetischen Leistung die Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens ist, daß der namenlose Schmerz, der Jammer der Menschheit, der Triumph der Bosheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls und der rettungslose Fall der Gerechten und Unschuldigen uns hier vorgeführt werden: denn hierin liegt ein bedeutsamer Wink über die Beschaffenheit der Welt und des Daseyns. Es ist der Widerstreit des Willens mit sich selbst, welcher hier, auf der höchsten Stufe seiner Objektität, am vollständigsten entfaltet, furchtbar hervortritt. Am Leiden der Menschheit wird er sichtbar, welches nun herbeigeführt wird, theils durch Zufall und Irrthum, die als Beherrscher der Welt, und durch ihre bis zum Schein der Absichtlichkeit gehende Tücke als Schicksal personifizirt, auftreten; theils geht er aus der Menschheit selbst hervor, durch die sich kreuzenden Willensbestrebungen der Individuen, durch die Bosheit und Verkehrtheit der Meisten. Ein und derselbe Wille ist es, der in ihnen allen

lebt und erscheint, dessen Erscheinungen aber sich selbst bekämpfen und sich selbst zerfleischen. In diesem Individuo tritt er gewaltig, in jenem schwächer hervor, hier mehr, dort minder zur Besinnung gebracht und gemildert durch das Licht der Erkenntniß, bis endlich, im Einzelnen, diese Erkenntniß, geläutert und gesteigert durch das Leiden selbst, den Punkt erreicht, wo die Erscheinung, der Schleier der Maja, sie nicht mehr täuscht, die Form der Erscheinung, das principium individuationis, von ihr durchschaut wird, der auf diesem beruhende Egoismus eben damit erstirbt, wodurch nunmehr die vorhin so gewaltigen Motive ihre Macht verlieren, und statt ihrer die vollkommene Erkenntniß des Wesens der Welt, als Quietiv des Willens wirkend, die Resignation herbeiführt, das Aufgeben, nicht bloß des Lebens, sondern des ganzen Willens zum Leben selbst. So sehen wir im Trauerspiel zuletzt die Edelsten, nach langem Kampf und Leiden, den Zwecken, die sie bis dahin so heftig verfolgten, und allen den Genüssen des Lebens auf immer entsagen, oder es selbst willig und freudig aufgeben: so den standhaften Prinzen des Calderon; so das Gretchen im „Faust"; so den Hamlet, dem sein Horatio willig folgen möchte, welchen aber jener bleiben und noch eine Weile in dieser rauhen Welt mit Schmerzen athmen heißt, um Hamlets Schicksal aufzuklären und dessen Andenken zu reinigen; — so auch die Jungfrau von Orleans, die Braut von Messina: sie alle sterben durch Leiden geläutert, d. h. nachdem der Wille zu leben zuvor in ihnen erstorben ist; im „Mohammed" von Voltaire spricht sich Dieses sogar wörtlich aus in den Schlußworten, welche die sterbende Palmira dem Mohammed zuruft: „Die Welt ist für Tyrannen: Lebe Du!" — Hingegen beruht die Forderung der sogenannten poetischen Gerechtigkeit auf gänzlichem Verkennen des Wesens des Trauerspiels, ja selbst des Wesens der Welt. Mit Dreistigkeit tritt sie in ihrer ganzen Plattheit auf in den Kritiken, welche Dr. Samuel Johnson zu den einzelnen Stücken Shakespeares geliefert hat, indem er recht naiv über die durchgängige Vernachlässigung derselben klagt; welche allerdings vorhanden ist: denn was haben die Ophelien, die Desdemonen, die Kordelien verschuldet? — Aber nur die platte, optimistische, protestantisch-rationalistische, oder eigentlich jüdische Weltansicht wird die Forderung der poetischen Gerechtigkeit machen und an deren Befriedigung ihre eigene finden. Der wahre Sinn

des Trauerſpiels iſt die tiefere Einſicht, daß was der Held abbüßt nicht ſeine Partikularſünden ſind, ſondern die Erbſünde, d. h. die Schuld des Daſeyns ſelbſt:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.
(Da die größte Schuld des Menſchen
Iſt, daß er geboren ward.)

Wie Calderon es geradezu ausſpricht.

Die Behandlungsart des Trauerſpiels näher betreffend, will ich mir nur eine Bemerkung erlauben. Darſtellung eines großen Unglücks iſt dem Trauerſpiel allein weſentlich. Die vielen verſchiedenen Wege aber, auf welchen es vom Dichter herbeigeführt wird, laſſen ſich unter drei Artbegriffe bringen. Es kann nämlich geſchehen durch außerordentliche, an die äußerſten Gränzen der Möglichkeit ſtreifende Bosheit eines Charakters, welcher der Urheber des Unglücks wird; Beiſpiele dieſer Art ſind: Richard III., Jago im „Othello", Shylok im „Kaufmann von Venedig", Franz Moor, Phädra des Euripides, Kreon in der „Antigone", u. dgl. m. Es kann ferner geſchehen durch blindes Schickſal, d. i. Zufall und Irrthum: von dieſer Art iſt ein wahres Muſter der König Oedipus des Sophokles, auch die Trachinerinnen, und überhaupt gehören die meiſten Tragödien der Alten hieher: unter den Neuern ſind Beiſpiele: „Romeo und Juliet", „Tankred" von Voltaire, „Die Braut von Meſſina". Das Unglück kann aber endlich auch herbeigeführt werden durch die bloße Stellung der Perſonen gegen einander, durch die Verhältniſſe; ſo daß es weder eines ungeheuren Irrthums, oder eines unerhörten Zufalls, noch auch eines die Gränzen der Menſchheit im Böſen erreichenden Charakters bedarf; ſondern Charaktere wie ſie in moraliſcher Hinſicht gewöhnlich ſind, unter Umſtänden, wie ſie häufig eintreten, ſind ſo gegen einander geſtellt, daß ihre Lage ſie zwingt, ſich gegenſeitig, wiſſend und ſehend, das größte Unheil zu bereiten, ohne daß dabei das Unrecht auf irgend einer Seite ganz allein ſei. Dieſe letztere Art ſcheint mir den beiden anderen weit vorzuziehen: denn ſie zeigt uns das größte Unglück nicht als eine Ausnahme, nicht als etwas durch ſeltene Umſtände, oder monſtroſe Charaktere Herbeigeführtes, ſondern als etwas aus dem Thun und den Charakteren der Menſchen leicht und von ſelbſt, faſt als

wesentlich Hervorgehendes, und führt es eben dadurch furchtbar nahe an uns heran. Und wenn wir in den beiden anderen Arten das ungeheuere Schicksal und die entsetzliche Bosheit als schreckliche, aber nur aus großer Ferne von uns drohende Mächte erblicken, denen wir selbst wohl entgehen dürften, ohne zur Entsagung zu flüchten; so zeigt uns die letzte Gattung jene Glück und Leben zerstörenden Mächte von der Art, daß auch zu uns ihnen der Weg jeden Augenblick offen steht, und das größte Leiden herbeigeführt durch Verflechtungen, deren Wesentliches auch unser Schicksal annehmen könnte, und durch Handlungen, die auch wir vielleicht zu begehen fähig wären und also nicht über Unrecht klagen dürften: dann fühlen wir schaudernd uns schon mitten in der Hölle. Die Ausführung in dieser letztern Art hat aber auch die größte Schwierigkeit; da man darin mit dem geringsten Aufwand von Mitteln und Bewegungsursachen, bloß durch ihre Stellung und Vertheilung die größte Wirkung hervorzubringen hat: daher ist selbst in vielen der besten Trauerspiele diese Schwierigkeit umgangen. Als ein vollkommenes Muster dieser Art ist jedoch ein Stück anzuführen, welches von mehreren andern desselben großen Meisters in anderer Hinsicht weit übertroffen wird: es ist „Clavigo". „Hamlet" gehört gewissermaaßen hierher, wenn man nämlich bloß auf sein Verhältniß zum Laërtes und zur Ophelia sieht; auch hat „Wallenstein" diesen Vorzug; „Faust" ist ganz dieser Art, wenn man bloß die Begebenheit mit dem Gretchen und ihrem Bruder, als die Haupthandlung, betrachtet; ebenfalls der „Cid" des Corneille, nur daß diesem der tragische Ausgang fehlt, wie ihn hingegen das analoge Verhältniß des Max zur Thekla hat*).

§. 52.

Nachdem wir nun im Bisherigen alle schönen Künste, in derjenigen Allgemeinheit, die unserm Standpunkt angemessen ist, betrachtet haben, anfangend von der schönen Baukunst, deren Zweck als solcher die Verdeutlichung der Objektivation des Willens auf der niedrigsten Stufe seiner Sichtbarkeit ist, wo er sich als

*) Hiezu Kap. 37 des zweiten Bandes.

dumpfes, erkenntnißloses, gesetzmäßiges Streben der Masse zeigt und doch schon Selbstentzweiung und Kampf offenbart, nämlich zwischen Schwere und Starrheit; — und unsere Betrachtung beschließend mit dem Trauerspiel, welches, auf der höchsten Stufe der Objektivation des Willens, eben jenen seinen Zwiespalt mit sich selbst, in furchtbarer Größe und Deutlichkeit uns vor die Augen bringt; — so finden wir, daß dennoch eine schöne Kunst von unserer Betrachtung ausgeschlossen geblieben ist und bleiben mußte, da im systematischen Zusammenhang unserer Darstellung gar keine Stelle für sie passend war: es ist die Musik. Sie steht ganz abgesondert von allen andern. Wir erkennen in ihr nicht die Nachbildung, Wiederholung irgend einer Idee der Wesen in der Welt: dennoch ist sie eine so große und überaus herrliche Kunst, wirkt so mächtig auf das Innerste des Menschen, wird dort so ganz und so tief von ihm verstanden, als eine ganz allgemeine Sprache, deren Deutlichkeit sogar die der anschaulichen Welt selbst übertrifft; — daß wir gewiß mehr in ihr zu suchen haben, als ein exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi, wofür sie Leibniz ansprach*) und dennoch ganz Recht hatte, sofern er nur ihre unmittelbare und äußere Bedeutung, ihre Schale betrachtete. Wäre sie jedoch nichts weiter, so müßte die Befriedigung, welche sie gewährt, der ähnlich seyn, die wir beim richtigen Aufgehen eines Rechnungsexempels empfinden, und könnte nicht jene innige Freude seyn, mit der wir das tiefste Innere unseres Wesens zur Sprache gebracht sehen. Auf unserm Standpunkte daher, wo die ästhetische Wirkung unser Augenmerk ist, müssen wir ihr eine viel ernstere und tiefere, sich auf das innerste Wesen der Welt und unseres Selbst beziehende Bedeutung zuerkennen, in Hinsicht auf welche die Zahlenverhältnisse, in die sie sich auflösen läßt, sich nicht als das Bezeichnete, sondern selbst erst als das Zeichen verhalten. Daß sie zur Welt, in irgend einem Sinne, sich wie Darstellung zum Dargestellten, wie Nachbild zum Vorbilde verhalten muß, können wir aus der Analogie mit den übrigen Künsten schließen, denen allen dieser Charakter eigen ist, und mit deren Wirkung auf uns die ihrige im Ganzen gleichartig, nur stärker, schneller, nothwendiger, unfehlbarer ist.

*) Leibnitii epistolae, collectio Kortholti: ep. 154.

Auch muß jene ihre nachbildliche Beziehung zur Welt eine ſehr innige, unendlich wahre und richtig treffende ſeyn, weil ſie von Jedem augenblicklich verſtanden wird und eine gewiſſe Unfehlbarkeit dadurch zu erkennen giebt, daß ihre Form ſich auf ganz beſtimmte, in Zahlen auszudrückende Regeln zurückführen läßt, von denen ſie gar nicht abweichen kann, ohne gänzlich aufzuhören Muſik zu ſeyn. — Dennoch liegt der Vergleichungspunkt zwiſchen der Muſik und der Welt, die Hinſicht, in welcher jene zu dieſer im Verhältniß der Nachahmung oder Wiederholung ſteht, ſehr tief verborgen. Man hat die Muſik zu allen Zeiten geübt, ohne hierüber ſich Rechenſchaft geben zu können: zufrieden, ſie unmittelbar zu verſtehen, thut man Verzicht auf ein abſtraktes Begreifen dieſes unmittelbaren Verſtehens ſelbſt.

Indem ich meinen Geiſt dem Eindruck der Tonkunſt, in ihren mannigfaltigen Formen, gänzlich hingab, und dann wieder zur Reflexion und zu dem in gegenwärtiger Schrift dargelegten Gange meiner Gedanken zurückkehrte, ward mir ein Aufſchluß über ihr inneres Weſen und über die Art ihres, der Analogie nach nothwendig vorauszuſetzenden, nachbildlichen Verhältniſſes zur Welt, welcher mir ſelbſt zwar völlig genügend und für mein Forſchen befriedigend iſt, auch wohl Demjenigen, der mir bisher gefolgt wäre und meiner Anſicht der Welt beigeſtimmt hätte, ebenſo einleuchtend ſeyn wird; welchen Aufſchluß jedoch zu beweiſen, ich als weſentlich unmöglich erkenne; da er ein Verhältniß der Muſik, als einer Vorſtellung, zu Dem, was weſentlich nie Vorſtellung ſeyn kann, annimmt und feſtſetzt, und die Muſik als Nachbild eines Vorbildes, welches ſelbſt nie unmittelbar vorgeſtellt werden kann, angeſehen haben will. Ich kann deshalb nichts weiter thun, als hier am Schluſſe dieſes der Betrachtung der Künſte hauptſächlich gewidmeten dritten Buches, jenen mir genügenden Aufſchluß über die wunderbare Kunſt der Töne vortragen, und muß die Beiſtimmung, oder Verneinung meiner Anſicht der Wirkung anheimſtellen, welche auf jeden Leſer theils die Muſik, theils der ganze und eine von mir in dieſer Schrift mitgetheilte Gedanke hat. Ueberdies halte ich es, um der hier zu gebenden Darſtellung der Bedeutung der Muſik mit ächter Ueberzeugung ſeinen Beifall geben zu können, für nothwendig, daß man oft mit anhaltender Reflexion auf dieſelbe der Muſik zuhöre, und

hiezu wieder ist erforderlich, daß man mit dem ganzen von mir dargestellten Gedanken schon sehr vertraut sei.

Die adäquate Objektivation des Willens sind die (Platonischen) Ideen; die Erkenntniß dieser durch Darstellung einzelner Dinge (denn solche sind die Kunstwerke selbst doch immer) anzuregen (welches nur unter einer diesem entsprechenden Veränderung im erkennenden Subjekt möglich ist), ist der Zweck aller andern Künste. Sie alle objektiviren also den Willen nur mittelbar, nämlich mittelst der Ideen: und da unsere Welt nichts Anderes ist, als die Erscheinung der Ideen in der Vielheit, mittelst Eingang in das principium individuationis (die Form der dem Individuo als solchem möglichen Erkenntniß); so ist die Musik, da sie die Ideen übergeht, auch von der erscheinenden Welt ganz unabhängig, ignorirt sie schlechthin, könnte gewissermaaßen, auch wenn die Welt gar nicht wäre, doch bestehen: was von den anderen Künsten sich nicht sagen läßt. Die Musik ist nämlich eine so unmittelbare Objektivation und Abbild des ganzen Willens, wie die Welt selbst es ist, ja wie die Ideen es sind, deren vervielfältigte Erscheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. Die Musik ist also keineswegs, gleich den anderen Künsten, das Abbild der Ideen; sondern Abbild des Willens selbst, dessen Objektität auch die Ideen sind: deshalb eben ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher, als die der anderen Künste: denn diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen. Da es inzwischen der selbe Wille ist, der sich sowohl in den Ideen, als in der Musik, nur in jedem von beiden auf ganz verschiedene Weise, objektivirt; so muß, zwar durchaus keine unmittelbare Aehnlichkeit, aber doch ein Parallelismus, eine Analogie seyn zwischen der Musik und zwischen den Ideen, deren Erscheinung in der Vielheit und Unvollkommenheit die sichtbare Welt ist. Die Nachweisung dieser Analogie wird als Erläuterung das Verständniß dieser durch die Dunkelheit des Gegenstandes schwierigen Erklärung erleichtern.

Ich erkenne in den tiefsten Tönen der Harmonie, im Grundbaß, die niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens wieder, die unorganische Natur, die Masse des Planeten. Alle die hohen Töne, leicht beweglich und schneller verklingend, sind bekanntlich anzusehen als entstanden durch die Nebenschwingungen des tiefen

Grundtones, bei deſſen Anklang ſie immer zugleich leiſe mit-erklingen, und es iſt Geſetz der Harmonie, daß auf eine Baßnote nur diejenigen hohen Töne treffen dürfen, die wirklich ſchon von ſelbſt mit ihr zugleich ertönen (ihre sons harmoniques) durch die Nebenſchwingungen. Dieſes iſt nun dem analog, daß die geſammten Körper und Organiſationen der Natur angeſehen werden müſſen als entſtanden durch die ſtufenweiſe Entwickelung aus der Maſſe des Planeten: dieſe iſt, wie ihr Träger, ſo ihre Quelle: und das ſelbe Verhältniß haben die höhern Töne zum Grundbaß. — Die Tiefe hat eine Gränze, über welche hinaus kein Ton mehr hörbar iſt: dies entſpricht dem, daß keine Materie ohne Form und Qualität wahrnehmbar iſt, d. h. ohne Aeußerung einer nicht weiter erklärbaren Kraft, in der eben ſich eine Idee ausſpricht, und allgemeiner, daß keine Materie ganz willenlos ſeyn kann: alſo wie vom Ton als ſolchem ein gewiſſer Grad der Höhe unzertrennlich iſt, ſo von der Materie ein gewiſſer Grad der Willensäußerung. — Der Grundbaß iſt uns alſo in der Harmonie, was in der Welt die unorganiſche Natur, die roheſte Maſſe, auf der Alles ruht und aus der ſich Alles erhebt und entwickelt. — Nun ferner in den geſammten die Harmonie hervorbringenden Ripienſtimmen, zwiſchen dem Baſſe und der leitenden, die Melodie ſingenden Stimme, erkenne ich die geſammte Stufenfolge der Ideen wieder, in denen der Wille ſich objektivirt. Die dem Baß näher ſtehenden ſind die niedrigeren jener Stufen, die noch unorganiſchen, aber ſchon mehrfach ſich äußernden Körper: die höher liegenden repräſentiren mir die Pflanzen- und die Thierwelt. — Die beſtimmten Intervalle der Tonleiter ſind parallel den beſtimmten Stufen der Objektivation des Willens, den beſtimmten Species in der Natur. Das Abweichen von der arithmetiſchen Richtigkeit der Intervalle, durch irgend eine Temperatur, oder herbeigeführt durch die gewählte Tonart, iſt analog dem Abweichen des Individuums vom Typus der Species: ja die unreinen Miſtöne, die kein beſtimmtes Intervall geben, laſſen ſich den monſtroſen Mißgeburten zwiſchen zwei Thierſpecies, oder zwiſchen Menſch und Thier, vergleichen. — Allen dieſen Baß- und Ripienſtimmen, welche die Harmonie ausmachen, fehlt nun aber jener Zuſammenhang in der Fortſchreitung, den allein die obere, die Melodie ſingende Stimme

hat, welche auch allein ſich ſchnell und leicht in Modulationen und Läufen bewegt, während jene alle nur eine langſamere Bewegung, ohne einen in jeder für ſich beſtehenden Zuſammenhang, haben. Am ſchwerfälligſten bewegt ſich der tiefe Baß, der Repräſentant der roheſten Maſſe: ſein Steigen und Fallen geſchieht nur in großen Stufen, in Terzen, Quarten, Quinten, nie um einen Ton; er wäre denn ein, durch doppelten Kontrapunkt, verſetzter Baß. Dieſe langſame Bewegung iſt ihm auch phyſiſch weſentlich: ein ſchneller Lauf oder Triller in der Tiefe läßt ſich nicht einmal imaginiren. Schneller, jedoch noch ohne melodiſchen Zuſammenhang und ſinnvolle Fortſchreitung, bewegen ſich die höhern Ripienſtimmen, welche der Thierwelt parallel laufen. Der unzuſammenhängende Gang und die geſetzmäßige Beſtimmung aller Ripienſtimmen iſt dem analog, daß in der ganzen unvernünftigen Welt, vom Kryſtall bis zum vollkommenſten Thier, kein Weſen ein eigentlich zuſammenhängendes Bewußtſeyn hat, welches ſein Leben zu einem ſinnvollen Ganzen machte, auch keines eine Succeſſion geiſtiger Entwickelungen erfährt, keines durch Bildung ſich vervollkommnet, ſondern Alles gleichmäßig zu jeder Zeit daſteht, wie es ſeiner Art nach iſt, durch feſtes Geſetz beſtimmt. — Endlich in der Melodie, in der hohen, ſingenden, das Ganze leitenden und mit ungebundener Willkür in ununterbrochenem, bedeutungsvollem Zuſammenhange eines Gedankens vom Anfang bis zum Ende fortſchreitenden, ein Ganzes darſtellenden Hauptſtimme, erkenne ich die höchſte Stufe der Objektivation des Willens wieder, das beſonnene Leben und Streben des Menſchen. Wie er allein, weil er vernunftbegabt iſt, ſtets vor- und rückwärts ſieht, auf den Weg ſeiner Wirklichkeit und der unzähligen Möglichkeiten, und ſo einen beſonnenen und dadurch als Ganzes zuſammenhängenden Lebenslauf vollbringt: — dem alſo entſprechend, hat die Melodie allein bedeutungsvollen, abſichtsvollen Zuſammenhang vom Anfang bis zum Ende. Sie erzählt folglich die Geſchichte des von der Beſonnenheit beleuchteten Willens, deſſen Abdruck in der Wirklichkeit die Reihe ſeiner Thaten iſt; aber ſie ſagt mehr, ſie erzählt ſeine geheimſte Geſchichte, malt jede Regung, jedes Streben, jede Bewegung des Willens, alles Das, was die Vernunft unter den weiten und negativen Begriff Gefühl zuſammenfaßt und nicht weiter in ihre Abſtraktionen auf-

nehmen kann. Daher auch hat es immer geheißen, die Muſik ſei die Sprache des Gefühls und der Leidenſchaft, ſo wie Worte die Sprache der Vernunft: ſchon Platon erklärt ſie als ἡ των μελων κινησις μεμιμημενη, εν τοις παθημασιν ὁταν ψυχη γινηται (melodiarum motus, animi affectus imitans), De leg. VII, und auch Ariſtoteles ſagt: δια τι οἱ ρυθμοι και τα μελη, φωνη ουσα, ηθεσιν εοικε; (cur numeri musici et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibent?), Probl. c. 19.

Wie nun das Weſen des Menſchen darin beſteht, daß ſein Wille ſtrebt, befriedigt wird und von Neuem ſtrebt, und ſo immerfort, ja, ſein Glück und Wohlſeyn nur Dieſes iſt, daß jener Uebergang vom Wunſch zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Wunſch raſch vorwärts geht, da das Ausbleiben der Befriedigung Leiden, das des neuen Wunſches leeres Sehnen, languor, Langeweile iſt; ſo iſt, Dem entſprechend, das Weſen der Melodie ein ſtetes Abweichen, Abirren vom Grundton, auf tauſend Wegen, nicht nur zu den harmoniſchen Stufen, zur Terz und Dominante, ſondern zu jedem Ton, zur diſſonanten Septime und zu den übermäßigen Stufen, aber immer folgt ein endliches Zurückkehren zum Grundton: auf allen jenen Wegen drückt die Melodie das vielgeſtaltete Streben des Willens aus, aber immer auch, durch das endliche Wiederfinden einer harmoniſchen Stufe, und noch mehr des Grundtones, die Befriedigung. Die Erfindung der Melodie, die Aufdeckung aller tiefſten Geheimniſſe des menſchlichen Wollens und Empfindens in ihr, iſt das Werk des Genius, deſſen Wirken hier augenſcheinlicher, als irgendwo, fern von aller Reflexion und bewußter Abſichtlichkeit liegt und eine Inſpiration heißen könnte. Der Begriff iſt hier, wie überall in der Kunſt, unfruchtbar: der Komponiſt offenbart das innerſte Weſen der Welt und ſpricht die tiefſte Weisheit aus, in einer Sprache, die ſeine Vernunft nicht verſteht; wie eine magnetiſche Somnambule Aufſchlüſſe giebt über Dinge, von denen ſie wachend keinen Begriff hat. Daher iſt in einem Komponiſten, mehr als in irgend einem andern Künſtler, der Menſch vom Künſtler ganz getrennt und unterſchieden. Sogar bei der Erklärung dieſer wunderbaren Kunſt zeigt der Begriff ſeine Dürftigkeit und ſeine Schranken: ich will indeſſen unſere Analogie durchzuführen ſuchen. — Wie nun ſchneller Uebergang vom Wunſch zur Befriedigung

und von dieſer zum neuen Wunſch, Glück und Wohlſeyn iſt, ſo ſind raſche Melodien, ohne große Abirrungen, fröhlich; langſame, auf ſchmerzliche Diſſonanzen gerathende und erſt durch viele Takte ſich wieder zum Grundton zurückwindende ſind, als analog der verzögerten, erſchwerten Befriedigung, traurig. Die Verzögerung der neuen Willensregung, der languor, würde keinen andern Ausdruck haben können, als den angehaltenen Grundton, deſſen Wirkung bald unerträglich wäre: dieſem nähern ſich ſchon ſehr monotone, nichtsſagende Melodien. Die kurzen, faßlichen Sätze raſcher Tanzmuſik ſcheinen nur vom leicht zu erreichenden, gemeinen Glück zu reden; dagegen das Allegro maestoso, in großen Sätzen, langen Gängen, weiten Abirrungen, ein größeres, edleres Streben, nach einem fernen Ziel, und deſſen endliche Erreichung bezeichnet. Das Adagio ſpricht vom Leiden eines großen und edlen Strebens, welches alles kleinliche Glück verſchmäht. Aber wie wundervoll iſt die Wirkung von Moll und Dur! Wie erſtaunlich, daß der Wechſel eines halben Tones, der Eintritt der kleinen Terz, ſtatt der großen, uns ſogleich und unausbleiblich ein banges, peinliches Gefühl aufdringt, von welchem uns das Dur wieder ebenſo augenblicklich erlöſt. Das Adagio erlangt im Moll den Ausdruck des höchſten Schmerzes, wird zur erſchütterndeſten Wehklage. Tanzmuſik in Moll ſcheint das Verfehlen des kleinlichen Glückes, das man lieber verſchmähen ſollte, zu bezeichnen, ſcheint vom Erreichen eines niedrigen Zweckes unter Mühſäligkeiten und Plackereien zu reden. — Die Unerſchöpflichkeit möglicher Melodien entſpricht der Unerſchöpflichkeit der Natur an Verſchiedenheit der Individuen, Phyſiognomien und Lebensläufen. Der Uebergang aus einer Tonart in eine ganz andere, da er den Zuſammenhang mit dem Vorhergegangenen ganz aufhebt, gleicht dem Tode, ſofern in ihm das Individuum endet; aber der Wille, der in dieſem erſchien, nach wie vor lebt, in andern Individuen erſcheinend, deren Bewußtſeyn jedoch mit dem des erſtern keinen Zuſammenhang hat.

Man darf jedoch bei der Nachweiſung aller dieſer vorgeführten Analogien nie vergeſſen, daß die Muſik zu ihnen kein direktes, ſondern nur ein mittelbares Verhältniß hat; da ſie nie die Erſcheinung, ſondern allein das innere Weſen, das Anſich aller Erſcheinung, den Willen ſelbſt, ausſpricht. Sie drückt daher nicht

dieſe oder jene einzelne und beſtimmte Freude, dieſe oder jene Betrübniß, oder Schmerz, oder Entſetzen, oder Jubel, oder Luſtigkeit, oder Gemüthsruhe aus; ſondern die Freude, die Betrübniß, den Schmerz, das Entſetzen, den Jubel, die Luſtigkeit, die Gemüthsruhe ſelbſt, gewiſſermaaßen in abstracto, das Weſentliche derſelben, ohne alles Beiwerk, alſo auch ohne die Motive dazu. Dennoch verſtehen wir ſie, in dieſer abgezogenen Quinteſſenz, vollkommen. Hieraus entſpringt es, daß unſere Phantaſie ſo leicht durch ſie erregt wird und nun verſucht, jene ganz unmittelbar zu uns redende, unſichtbare und doch ſo lebhaft bewegte Geiſterwelt zu geſtalten und ſie mit Fleiſch und Bein zu bekleiden, alſo dieſelbe in einem analogen Beiſpiel zu verkörpern. Dies iſt der Urſprung des Geſanges mit Worten und endlich der Oper, — welche eben deshalb dieſe untergeordnete Stellung nie verlaſſen ſollten, um ſich zur Hauptſache und die Muſik zum bloßen Mittel ihres Ausdrucks zu machen, als welches ein großer Mißgriff und eine arge Verkehrtheit iſt. Denn überall drückt die Muſik nur die Quinteſſenz des Lebens und ſeiner Vorgänge aus, nie dieſe ſelbſt, deren Unterſchiede daher auf jene nicht allemal einfließen. Gerade dieſe ihr ausſchließlich eigene Allgemeinheit, bei genaueſter Beſtimmtheit, giebt ihr den hohen Werth, welchen ſie als Panakeion aller unſerer Leiden hat. Wenn alſo die Muſik zu ſehr ſich den Worten anzuſchließen und nach den Begebenheiten zu modeln ſucht, ſo iſt ſie bemüht, eine Sprache zu reden, welche nicht die ihrige iſt. Von dieſem Fehler hat Keiner ſich ſo rein gehalten, wie Roſſini: daher ſpricht ſeine Muſik ſo deutlich und rein ihre eigene Sprache, daß ſie der Worte gar nicht bedarf und daher auch mit bloßen Inſtrumenten ausgeführt ihre volle Wirkung thut.

Dieſem allen zufolge können wir die erſcheinende Welt, oder die Natur, und die Muſik als zwei verſchiedene Ausdrücke derſelben Sache anſehen, welche ſelbſt daher das allein Vermittelnde der Analogie Beider iſt, deſſen Erkenntniß erfordert wird, um jene Analogie einzuſehen. Die Muſik iſt demnach, wenn als Ausdruck der Welt angeſehen, eine im höchſten Grad allgemeine Sprache, die ſich ſogar zur Allgemeinheit der Begriffe ungefähr verhält wie dieſe zu den einzelnen Dingen. Ihre Allgemeinheit iſt aber keineswegs jene leere Allgemeinheit der Abſtraktion, ſondern

ganz anderer Art, und ist verbunden mit durchgängiger deutlicher Bestimmtheit. Sie gleicht hierin den geometrischen Figuren und den Zahlen, welche als die allgemeinen Formen aller möglichen Objekte der Erfahrung und auf alle a priori anwendbar, doch nicht abstrakt, sondern anschaulich und durchgängig bestimmt sind. Alle möglichen Bestrebungen, Erregungen und Aeußerungen des Willens, alle jene Vorgänge im Innern des Menschen, welche die Vernunft in den weiten negativen Begriff Gefühl wirft, sind durch die unendlich vielen möglichen Melodien auszudrücken, aber immer in der Allgemeinheit bloßer Form, ohne den Stoff, immer nur nach dem Ansich, nicht nach der Erscheinung, gleichsam die innerste Seele derselben, ohne Körper. Aus diesem innigen Verhältniß, welches die Musik zum wahren Wesen aller Dinge hat, ist auch Dies zu erklären, daß wenn zu irgend einer Scene, Handlung, Vorgang, Umgebung, eine passende Musik ertönt, diese uns den geheimsten Sinn derselben aufzuschließen scheint und als der richtigste und deutlichste Kommentar dazu auftritt; imgleichen, daß es Dem, der sich dem Eindruck einer Symphonie ganz hingiebt, ist, als sähe er alle möglichen Vorgänge des Lebens und der Welt an sich vorüberziehen: dennoch kann er, wenn er sich besinnt, keine Aehnlichkeit angeben zwischen jenem Tonspiel und den Dingen, die ihm vorschwebten. Denn die Musik ist, wie gesagt, darin von allen anderen Künsten verschieden, daß sie nicht Abbild der Erscheinung, oder richtiger, der adäquaten Objektität des Willens, sondern unmittelbar Abbild des Willens selbst ist und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich darstellt. Man könnte demnach die Welt ebenso wohl verkörperte Musik, als verkörperten Willen nennen: daraus also ist es erklärlich, warum Musik jedes Gemälde, ja jede Scene des wirklichen Lebens und der Welt, sogleich in erhöhter Bedeutsamkeit hervortreten läßt; freilich um so mehr, je analoger ihre Melodie dem innern Geiste der gegebenen Erscheinung ist. Hierauf beruht es, daß man ein Gedicht als Gesang, oder eine anschauliche Darstellung als Pantomime, oder beides als Oper der Musik unterlegen kann. Solche einzelne Bilder des Menschenlebens, der allgemeinen Sprache der Musik untergelegt, sind nie mit durchgängiger Nothwendigkeit ihr verbunden, oder entsprechend; sondern sie stehen zu

Digitized by Google

ihr nur im Verhältniß eines beliebigen Beiſpiels zu einem allgemeinen Begriff: ſie ſtellen in der Beſtimmtheit der Wirklichkeit Dasjenige dar, was die Muſik in der Allgemeinheit bloßer Form ausſagt. Denn die Melodien ſind gewiſſermaaßen, gleich den allgemeinen Begriffen, ein Abſtraktum der Wirklichkeit. Dieſe nämlich, alſo die Welt der einzelnen Dinge, liefert das Anſchauliche, das Beſondere und Individuelle, den einzelnen Fall, ſowohl zur Allgemeinheit der Begriffe, als zur Allgemeinheit der Melodien, welche beide Allgemeinheiten einander aber in gewiſſer Hinſicht entgegengeſetzt ſind; indem die Begriffe nur die allererſt aus der Anſchauung abſtrahirten Formen, gleichſam die abgezogene äußere Schaale der Dinge enthalten, alſo ganz eigentlich Abſtrakta ſind; die Muſik hingegen den innerſten aller Geſtaltung vorhergängigen Kern, oder das Herz der Dinge giebt. Dies Verhältniß ließe ſich recht gut in der Sprache der Scholaſtiker ausdrücken, indem man ſagte: die Begriffe ſind die universalia post rem, die Muſik aber giebt die universalia ante rem, und die Wirklichkeit die universalia in re. Dem allgemeinen Sinn der einer Dichtung beigegebenen Melodie könnten noch andere, ebenſo beliebig gewählte Beiſpiele des in ihr ausgedrückten Allgemeinen in gleichem Grade entſprechen: daher paßt die ſelbe Kompoſition zu vielen Strophen, daher auch das Vaudeville. Daß aber überhaupt eine Beziehung zwiſchen einer Kompoſition und einer anſchaulichen Darſtellung möglich iſt, beruht, wie geſagt, darauf, daß beide nur ganz verſchiedene Ausdrücke des ſelben innern Weſens der Welt ſind. Wann nun im einzelnen Fall eine ſolche Beziehung wirklich vorhanden iſt, alſo der Komponiſt die Willensregungen, welche den Kern einer Begebenheit ausmachen, in der allgemeinen Sprache der Muſik auszuſprechen gewußt hat: dann iſt die Melodie des Liedes, die Muſik der Oper ausdrucksvoll. Die vom Komponiſten aufgefundene Analogie zwiſchen jenen beiden muß aber aus der unmittelbaren Erkenntniß des Weſens der Welt, ſeiner Vernunft unbewußt, hervorgegangen und darf nicht, mit bewußter Abſichtlichkeit, durch Begriffe vermittelte Nachahmung ſeyn: ſonſt ſpricht die Muſik nicht das innere Weſen, den Willen ſelbſt aus; ſondern ahmt nur ſeine Erſcheinung ungenügend nach; wie dies alle eigentlich nachbildende Muſik thut, z. B. „Die Jahreszeiten“ von Haydn, auch ſeine Schöpfung in

vielen Stellen, wo Erscheinungen der anschaulichen Welt unmittelbar nachgeahmt sind; so auch in allen Bataillenstücken: welches gänzlich zu verwerfen ist.

Das unaussprechlich Innige aller Musik, vermöge dessen sie als ein so ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, so ganz verständlich und doch so unerklärlich ist, beruht darauf, daß sie alle Regungen unseres innersten Wesens wiedergiebt, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Quaal. Imgleichen ist der ihr wesentliche Ernst, welcher das Lächerliche aus ihrem unmittelbar eigenen Gebiet ganz ausschließt, daraus zu erklären, daß ihr Objekt nicht die Vorstellung ist, in Hinsicht auf welche Täuschung und Lächerlichkeit allein möglich sind; sondern ihr Objekt unmittelbar der Wille ist und dieser wesentlich das Allerernsteste, als wovon Alles abhängt. — Wie inhaltsreich und bedeutungsvoll ihre Sprache sei, bezeugen sogar die Repetitionszeichen, nebst dem Da capo, als welche bei Werken in der Wortsprache unerträglich wären, bei jener hingegen sehr zweckmäßig und wohlthuend sind: denn um es ganz zu fassen, muß man es zwei Mal hören.

Wenn ich nun in dieser ganzen Darstellung der Musik bemüht gewesen bin, deutlich zu machen, daß sie in einer höchst allgemeinen Sprache das innere Wesen, das Ansich der Welt, welches wir, nach seiner deutlichsten Aeußerung, unter dem Begriff Willen denken, ausspricht, in einem einartigen Stoff, nämlich bloßen Tönen, und mit der größten Bestimmtheit und Wahrheit; wenn ferner, meiner Ansicht und Bestrebung nach, die Philosophie nichts Anderes ist, als eine vollständige und richtige Wiederholung und Aussprechung des Wesens der Welt, in sehr allgemeinen Begriffen, da nur in solchen eine überall ausreichende und anwendbare Uebersicht jenes ganzen Wesens möglich ist; so wird wer mir gefolgt und in meine Denkungsart eingegangen ist, es nicht so sehr paradox finden, wenn ich sage, daß gesetzt es gelänge eine vollkommen richtige, vollständige und in das Einzelne gehende Erklärung der Musik, also eine ausführliche Wiederholung dessen was sie ausdrückt in Begriffen zu geben, diese sofort auch eine genügende Wiederholung und Erklärung der Welt in Begriffen, oder einer solchen ganz gleichlautend, also die wahre Philosophie seyn würde, und daß wir folglich den oben angeführten

Ausſpruch Leibnizens, der auf einem niedrigeren Standpunkt ganz richtig iſt, im Sinn unſerer höheren Anſicht der Muſik folgendermaaßen parodiren können: Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi. Denn scire, wiſſen, heißt überall in abſtrakte Begriffe abgeſetzt haben. Da nun aber ferner, vermöge der vielfältig beſtätigten Wahrheit des Leibniziſchen Ausſpruchs, die Muſik, abgeſehen von ihrer äſthetiſchen oder innern Bedeutung, und bloß äußerlich und rein empiriſch betrachtet, nichts Anderes iſt, als das Mittel, größere Zahlen und zuſammengeſetztere Zahlenverhältniſſe, die wir ſonſt nur mittelbar, durch Auffaſſung in Begriffen, erkennen können, unmittelbar und in concreto aufzufaſſen; ſo können wir nun durch Vereinigung jener beiden ſo verſchiedenen und doch richtigen Anſichten der Muſik, uns einen Begriff von der Möglichkeit einer Zahlenphiloſophie machen, dergleichen die des Pythagoras und auch die der Chineſen im Y-king war, und ſodann nach dieſem Sinn jenen Spruch der Pythagoreer deuten, welchen Sextus Empirikus (adv. Math., L. VII) anführt: τῳ ἀριθμῳ δε τα παντ' εοικεν (numero cuncta assimilantur). Und wenn wir endlich dieſe Anſicht an unſere obige Deutung der Harmonie und Melodie bringen, ſo werden wir eine bloße Moralphiloſophie ohne Erklärung der Natur, wie ſie Sokrates einführen wollte, einer Melodie ohne Harmonie, welche Rouſſeau ausſchließlich wollte, ganz analog finden, und im Gegenſatz hievon wird eine bloße Phyſik und Metaphyſik ohne Ethik einer bloßen Harmonie ohne Melodie entſprechen. — An dieſe beiläufigen Betrachtungen ſei es mir vergönnt, noch einige die Analogie der Muſik mit der erſcheinenden Welt betreffende Bemerkungen zu knüpfen. Wir fanden im vorigen Buche, daß die höchſte Stufe der Objektivation des Willens, der Menſch, nicht allein und abgeriſſen erſcheinen konnte, ſondern die unter ihm ſtehenden Stufen und dieſe immer wieder die tieferen vorausſetzten: ebenſo nun iſt die Muſik, welche, eben wie die Welt, den Willen unmittelbar objektivirt, erſt vollkommen in der vollſtändigen Harmonie. Die hohe leitende Stimme der Melodie bedarf, um ihren ganzen Eindruck zu machen, der Begleitung aller anderen Stimmen, bis zum tiefſten Baß, welcher als der Urſprung aller anzuſehen iſt: die Melodie greift ſelbſt als integrirender Theil in die Harmonie ein, wie auch dieſe in jene:

und wie nur ſo, im vollſtimmigen Ganzen, die Muſik ausſpricht, was ſie auszuſprechen bezweckt, ſo findet der eine und außerzeitliche Wille ſeine vollkommene Objektivation nur in der vollſtändigen Vereinigung aller der Stufen, welche in unzähligen Graden geſteigerter Deutlichkeit ſein Weſen offenbaren. — Sehr merkwürdig iſt noch folgende Analogie. Wir haben im vorigen Buche geſehen, daß, ungeachtet des Sichanpaſſens aller Willenserſcheinungen zu einander, in Hinſicht auf die Arten, welches die teleologiſche Betrachtung veranlaßt, dennoch ein nicht aufzuhebender Widerſtreit zwiſchen jenen Erſcheinungen als Individuen bleibt, auf allen Stufen derſelben ſichtbar iſt und die Welt zu einem beſtändigen Kampfplatz aller jener Erſcheinungen des einen und ſelben Willens macht, deſſen innerer Widerſpruch mit ſich ſelbſt dadurch ſichtbar wird. Auch dieſem ſogar iſt etwas Entſprechendes in der Muſik. Nämlich ein vollkommen reines harmoniſches Syſtem der Töne iſt nicht nur phyſiſch, ſondern ſogar ſchon arithmetiſch unmöglich. Die Zahlen ſelbſt, durch welche die Töne ſich ausdrücken laſſen, haben unauflösbare Irrationalitäten: keine Skala läßt ſich auch nur ausrechnen, innerhalb welcher jede Quint ſich zum Grundton verhielte wie 2 zu 3, jede große Terz wie 4 zu 5, jede kleine Terz wie 5 zu 6 u. ſ. w. Denn, ſind die Töne zum Grundton richtig, ſo ſind ſie es nicht mehr zu einander; indem ja z. B. die Quint die kleine Terz der Terz ſeyn müßte u. ſ. w.: denn die Töne der Skala ſind Schauſpielern zu vergleichen, welche bald dieſe, bald jene Rolle zu ſpielen haben. Daher alſo läßt eine vollkommen richtige Muſik ſich nicht einmal denken, geſchweige ausführen; und dieſerhalb weicht jede mögliche Muſik von der vollkommenen Reinheit ab: ſie kann bloß die ihr weſentlichen Diſſonanzen, durch Vertheilung derſelben an alle Töne, d. i. durch Temperatur, verſtecken. Man ſehe hierüber Chladni's „Akuſtik", §. 30, und deſſen „Kurze Ueberſicht der Schall- und Klanglehre", S. 12 *).

Ich hätte noch manches hinzuzufügen über die Art, wie Muſik percipirt wird, nämlich einzig und allein in und durch die Zeit, mit gänzlicher Ausſchließung des Raumes, auch ohne Einfluß der Erkenntniß der Kauſalität, alſo des Verſtandes: denn

*) Hiezu Kap. 39 des zweiten Bandes.

die Töne machen ſchon als Wirkung und ohne daß wir auf ihre Urſache, wie bei der Anſchauung, zurückgiengen, den äſthetiſchen Eindruck. — Ich will indeſſen dieſe Betrachtungen nicht noch mehr verlängern, da ich vielleicht ſchon ſo in dieſem dritten Buche Manchem zu ausführlich geweſen bin, oder mich zu ſehr auf das Einzelne eingelaſſen habe. Mein Zweck machte es jedoch nöthig, und man wird es um ſo weniger mißbilligen, wenn man die ſelten genugſam erkannte Wichtigkeit und den hohen Werth der Kunſt ſich vergegenwärtigt, erwägend, daß wenn, nach unſerer Anſicht, die geſammte ſichtbare Welt nur die Objektivation, der Spiegel des Willens iſt, zu ſeiner Selbſterkenntniß, ja, wie wir bald ſehen werden, zur Möglichkeit ſeiner Erlöſung, ihn begleitend; und zugleich, daß die Welt als Vorſtellung, wenn man ſie abgeſondert betrachtet, indem man vom Wollen losgeriſſen, nur ſie allein das Bewußtſeyn einnehmen läßt, die erfreulichſte und die allein unſchuldige Seite des Lebens iſt; — wir die Kunſt als die höhere Steigerung, die vollkommenere Entwickelung von allen Dieſem anzuſehen haben, da ſie weſentlich eben das Selbe, nur koncentrirter, vollendeter, mit Abſicht und Beſonnenheit, leiſtet, was die ſichtbare Welt ſelbſt, und ſie daher, im vollen Sinne des Wortes, die Blüthe des Lebens genannt werden mag. Iſt die ganze Welt als Vorſtellung nur die Sichtbarkeit des Willens, ſo iſt die Kunſt die Verdeutlichung dieſer Sichtbarkeit, die Camera obscura, welche die Gegenſtände reiner zeigt und beſſer überſehen und zuſammenfaſſen läßt, das Schauſpiel im Schauſpiel, die Bühne auf der Bühne im „Hamlet".

Der Genuß alles Schönen, der Troſt, den die Kunſt gewährt, der Enthuſiasmus des Künſtlers, welcher ihn die Mühen des Lebens vergeſſen läßt, dieſer eine Vorzug des Genius vor den Anderen, der ihn für das mit der Klarheit des Bewußtſeyns in gleichem Maaße geſteigerte Leiden und für die öde Einſamkeit unter einem heterogenen Geſchlechte allein entſchädigt, — dieſes Alles beruht darauf, daß, wie ſich uns weiterhin zeigen wird, das Anſich des Lebens, der Wille, das Daſeyn ſelbſt, ein ſtetes Leiden und theils jämmerlich, theils ſchrecklich iſt; daſſelbe hingegen als Vorſtellung allein, rein angeſchaut, oder durch die Kunſt wiederholt, frei von Quaal, ein bedeutſames Schauſpiel gewährt. Dieſe rein erkennbare Seite der Welt und die Wieder-

holung derselben in irgend einer Kunst ist das Element des Künstlers. Ihn fesselt die Betrachtung des Schauspiels der Objektivation des Willens: bei demselben bleibt er stehen, wird nicht müde es zu betrachten und darstellend zu wiederholen, und trägt derweilen selbst die Kosten der Aufführung jenes Schauspiels, d. h. ist ja selbst der Wille, der sich also objektivirt und in stetem Leiden bleibt. Jene reine, wahre und tiefe Erkenntniß des Wesens der Welt wird ihm nun Zweck an sich: er bleibt bei ihr stehen. Daher wird sie ihm nicht, wie wir es im folgenden Buche bei dem zur Resignation gelangten Heiligen sehen werden, Quietiv des Willens, erlöst ihn nicht auf immer, sondern nur auf Augenblicke vom Leben, und ist ihm so noch nicht der Weg aus demselben, sondern nur einstweilen ein Trost in demselben; bis seine dadurch gesteigerte Kraft, endlich des Spieles müde, den Ernst ergreift. Als Sinnbild dieses Ueberganges kann man die heilige Cäcilie von Rafael betrachten. Zum Ernst also wollen nun auch wir uns im folgenden Buche wenden.

Digitized by Google

Viertes Buch.

Der Welt als Wille

zweite Betrachtung:

Bei erreichter Selbsterkenntniß Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben.

Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit.
***Oupnek'hat*, studio Anquetil Duperron, vol. II, p. 216.**

Digitized by Google

Digitized by Google

§. 53.

Der letzte Theil unserer Betrachtung kündigt sich als der ernsteste an, da er die Handlungen der Menschen betrifft, den Gegenstand, der Jeden unmittelbar angeht, Niemanden fremd oder gleichgültig seyn kann, ja, auf welchen alles Andere zu beziehen, der Natur des Menschen so gemäß ist, daß er, bei jeder zusammenhängenden Untersuchung, den auf das Thun sich beziehenden Theil derselben immer als das Resultat ihres gesammten Inhalts, wenigstens sofern ihn derselbe interessirt, betrachten und daher diesem Theil, wenn auch sonst keinem andern, ernsthafte Aufmerksamkeit widmen wird. — In der angegebenen Beziehung würde man, nach der gewöhnlichen Art sich auszudrücken, den jetzt folgenden Theil unserer Betrachtung die praktische Philosophie, im Gegensatz der bisher abgehandelten theoretischen, nennen. Meiner Meinung nach aber ist alle Philosophie immer theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich, was auch immer der nächste Gegenstand der Untersuchung sei, stets rein betrachtend zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuschaffen, sind alte Ansprüche, die sie, bei gereifter Einsicht, endlich aufgeben sollte. Denn hier, wo es den Werth oder Unwerth eines Daseyns, wo es Heil oder Verdammniß gilt, geben nicht ihre todten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst, der Dämon, der ihn leitet und der nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat, — wie Platon spricht, — sein intelligibler Charakter, — wie Kant

Digitized by Google

ſich ausdrückt. Die Tugend wird nicht gelehrt, ſo wenig wie der Genius: ja, für ſie iſt der Begriff ſo unfruchtbar und nur als Werkzeug zu gebrauchen, wie er es für die Kunſt iſt. Wir würden daher eben ſo thöricht ſeyn, zu erwarten, daß unſere Moralſyſteme und Ethiken Tugendhafte, Edle und Heilige, als daß unſere Aeſthetiken Dichter, Bildner und Muſiker erweckten.

Die Philoſophie kann nirgends mehr thun, als das Vorhandene deuten und erklären, das Weſen der Welt, welches in concreto, d. h. als Gefühl, Jedem verſtändlich ſich ausſpricht, zur deutlichen, abſtrakten Erkenntniß der Vernunft bringen, Dieſes aber in jeder möglichen Beziehung und von jedem Geſichtspunkt aus. Wie nun Daſſelbe, in den drei vorhergegangenen Büchern, in der der Philoſophie eigenthümlichen Allgemeinheit, von anderen Geſichtspunkten aus zu leiſten geſucht wurde; ſo ſoll im gegenwärtigen Buch auf gleiche Weiſe das Handeln des Menſchen betrachtet werden; welche Seite der Welt wohl nicht nur, wie ich vorhin bemerkte, nach ſubjektivem, ſondern auch nach objektivem Urtheil, als die wichtigſte von allen befunden werden möchte. Ich werde dabei unſerer bisherigen Betrachtungsweiſe völlig getreu bleiben, auf das bisher Vorgetragene als Vorausſetzung mich ſtützen, ja eigentlich nur den einen Gedanken, welcher der Inhalt dieſer ganzen Schrift iſt, wie bisher an allen anderen Gegenſtänden, jetzt eben ſo am Handeln des Menſchen entwickeln und damit das Letzte thun, was ich vermag zu einer möglichſt vollſtändigen Mittheilung deſſelben.

Der gegebene Geſichtspunkt und die angekündigte Behandlungsweiſe geben es ſchon an die Hand, daß man in dieſem ethiſchen Buche keine Vorſchriften, keine Pflichtenlehre zu erwarten hat; noch weniger ſoll ein allgemeines Moral-Princip, gleichſam ein Univerſal-Recept zur Hervorbringung aller Tugenden angegeben werden. Auch werden wir von keinem „unbedingten Sollen“ reden, weil ſolches, wie im Anhang ausgeführt, einen Widerſpruch enthält, noch auch von einem „Geſetz für die Freiheit“, welches ſich im ſelben Fall befindet. Wir werden überhaupt ganz und gar nicht von Sollen reden: denn ſo redet man zu Kindern und zu Völkern in ihrer Kindheit, nicht aber zu Denen, welche die ganze Bildung einer mündig gewordenen Zeit ſich angeeignet haben. Es iſt doch wohl handgreiflicher Wider-

ſpruch, den Willen frei zu nennen und doch ihm Geſetze vorzuſchreiben, nach denen er wollen ſoll: — „wollen ſoll!“ — hölzernes Eiſen! In Folge unſerer ganzen Anſicht aber iſt der Wille nicht nur frei, ſondern ſogar allmächtig: aus ihm iſt nicht nur ſein Handeln, ſondern auch ſeine Welt; und wie er iſt, ſo erſcheint ſein Handeln, ſo erſcheint ſeine Welt: ſeine Selbſterkenntniß ſind Beide und ſonſt nichts: er beſtimmt ſich und eben damit Beide: denn außer ihm iſt nichts, und ſie ſind er ſelbſt: nur ſo iſt er wahrhaft autonomiſch; nach jeder andern Anſicht aber heteronomiſch. Unſer philoſophiſches Beſtreben kann bloß dahin gehen, das Handeln des Menſchen, die ſo verſchiedenen, ja entgegengeſetzten Maximen, deren lebendiger Ausdruck es iſt, zu deuten und zu erklären, ihrem innerſten Weſen und Gehalt nach, im Zuſammenhang mit unſerer bisherigen Betrachtung und gerade ſo, wie wir bisher die übrigen Erſcheinungen der Welt zu deuten, ihr innerſtes Weſen zur deutlichen, abſtrakten Erkenntniß zu bringen geſucht haben. Unſere Philoſophie wird dabei dieſelbe Immanenz behaupten, wie in der ganzen bisherigen Betrachtung: ſie wird nicht, Kants großer Lehre zuwider, die Formen der Erſcheinung, deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde iſt, als einen Springſtock gebrauchen wollen, um damit die allein ihnen Bedeutung gebende Erſcheinung ſelbſt zu überfliegen und im gränzenloſen Gebiet leerer Fiktionen zu landen. Sondern dieſe wirkliche Welt der Erkennbarkeit, in der wir ſind und die in uns iſt, bleibt, wie der Stoff, ſo auch die Gränze unſerer Betrachtung: ſie, die ſo gehaltreich iſt, daß auch die tiefſte Forſchung, deren der menſchliche Geiſt fähig wäre, ſie nicht erſchöpfen könnte. Weil nun alſo die wirkliche, erkennbare Welt es auch unſern ethiſchen Betrachtungen, ſo wenig als den vorhergegangenen, nie an Stoff und Realität fehlen laſſen wird; ſo werden wir nichts weniger nöthig haben, als zu inhaltsleeren, negativen Begriffen unſere Zuflucht zu nehmen, und dann etwan gar uns ſelbſt glauben zu machen, wir ſagten etwas, wenn wir, mit hohen Augenbrauen, vom „Abſoluten“, vom „Unendlichen“, vom „Ueberſinnlichen“, und was dergleichen bloße Negationen mehr ſind (ουδεν εστι, η το της στερησεως ονομα, μετα αμυδρας επινοιας. — nihil est, nisi negationis nomen, cum obscura notione. Jul. or. 5), ſtatt deren man kürzer Wolkenkukuksheim

(νεφελοκοκκυγια) ſagen könnte, redeten: zugedeckte, leere Schüſſeln dieſer Art werden wir nicht aufzutiſchen brauchen. — Endlich werden wir auch hier ſo wenig, wie im Bisherigen, Geſchichten erzählen und ſolche für Philoſophie ausgeben. Denn wir ſind der Meinung, daß Jeder noch himmelweit von einer philoſophiſchen Erkenntniß der Welt entfernt iſt, der vermeint, das Weſen derſelben irgendwie, und ſei es noch ſo fein bemäntelt, hiſtoriſch faſſen zu können; welches aber der Fall iſt, ſobald in ſeiner Anſicht des Weſens an ſich der Welt irgend ein Werden, oder Gewordenſeyn, oder Werdenwerden ſich vorfindet, irgend ein Früher oder Später die mindeſte Bedeutung hat und folglich, deutlich oder verſteckt, ein Anfangs- und ein Endpunkt der Welt, nebſt dem Wege zwiſchen beiden geſucht und gefunden wird und das philoſophirende Individuum wohl noch gar ſeine eigene Stelle auf dieſem Wege erkennt. Solches hiſtoriſches Philoſophiren liefert in den meiſten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zuläßt, ſonſt aber auch ein Emanationsſyſtem, Abfallslehre, oder endlich, wenn, aus Verzweiflung über fruchtloſe Verſuche auf jenen Wegen, auf den letzten Weg getrieben, umgekehrt eine Lehre vom ſteten Werden, Entſprießen, Entſtehen, Hervortreten ans Licht aus dem Dunkeln, dem finſtern Grund, Urgrund, Ungrund und was dergleichen Gefaſels mehr iſt, welches man übrigens am kürzeſten abfertigt durch die Bemerkung, daß eine ganze Ewigkeit, d. h. eine unendliche Zeit, bis zum jetzigen Augenblick bereits abgelaufen iſt, weshalb Alles, was da werden kann und ſoll, ſchon geworden ſeyn muß. Denn alle ſolche hiſtoriſche Philoſophie, ſie mag auch noch ſo vornehm thun, nimmt, als wäre Kant nie dageweſen, die Zeit für eine Beſtimmung der Dinge an ſich, und bleibt daher bei dem ſtehen, was Kant die Erſcheinung, im Gegenſatz des Dinges an ſich, und Platon das Werdende, nie Seyende, im Gegenſatz des Seyenden, nie Werdenden nennt, oder endlich was bei den Indern das Gewebe der Maja heißt: es iſt eben die dem Satz vom Grunde anheimgegebene Erkenntniß, mit der man nie zum innern Weſen der Dinge gelangt, ſondern nur Erſcheinungen ins Unendliche verfolgt, ſich ohne Ende und Ziel bewegt, dem Eichhörnchen im Rade zu vergleichen, bis man etwan endlich ermüdet, oben oder unten, bei irgend einem beliebigen Punkte ſtille

ſteht und nun für denſelben auch von Andern Reſpekt ertrotzen will. Die ächte philoſophiſche Betrachtungsweiſe der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Weſen erkennen lehrt und ſo über die Erſcheinung hinaus führt, iſt gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, ſondern immer und überall nur nach dem Was der Welt frägt, d. h. welche die Dinge nicht nach irgend einer Relation, nicht als werdend und vergehend, kurz, nicht nach einer der vier Geſtalten des Satzes vom Grunde betrachtet; ſondern umgekehrt, gerade Das, was nach Ausſonderung dieſer ganzen, jenem Satz nachgehenden Betrachtungsart noch übrig bleibt, das in allen Relationen erſcheinende, ſelbſt aber ihnen nicht unterworfene, immer ſich gleiche Weſen der Welt, die Ideen derſelben, zum Gegenſtand hat. Von ſolcher Erkenntniß geht, wie die Kunſt, ſo auch die Philoſophie aus, ja, wie wir in dieſem Buche finden werden, auch diejenige Stimmung des Gemüthes, welche allein zur wahren Heiligkeit und zur Erlöſung von der Welt führt.

§. 54.

Die drei erſten Bücher werden hoffentlich die deutliche und gewiſſe Erkenntniß herbeigeführt haben, daß in der Welt als Vorſtellung dem Willen ſein Spiegel aufgegangen iſt, in welchem er ſich ſelbſt erkennt, mit zunehmenden Graden der Deutlichkeit und Vollſtändigkeit, deren höchſter der Menſch iſt, deſſen Weſen aber ſeinen vollendeten Ausdruck erſt durch die zuſammenhängende Reihe ſeiner Handlungen erhält, deren ſelbſtbewußten Zuſammenhang die Vernunft, die ihn das Ganze ſtets in abstracto überblicken läßt, möglich macht.

Der Wille, welcher rein an ſich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltſamer Drang iſt, wie wir ihn noch in der unorganiſchen und vegetabiliſchen Natur und ihren Geſetzen, wie auch im vegetativen Theil unſeres eigenen Lebens erſcheinen ſehen, erhält durch die hinzugetretene, zu ſeinem Dienſt entwickelte Welt der Vorſtellung die Erkenntniß von ſeinem Wollen und von dem was es ſei, das er will, daß es nämlich nichts Anderes ſei, als dieſe Welt, das Leben, gerade ſo wie es daſteht. Wir nannten deshalb die erſcheinende Welt ſeinen Spiegel, ſeine Objektität:

und da was der Wille will immer das Leben iſt, eben weil daſſelbe nichts weiter, als die Darſtellung jenes Wollens für die Vorſtellung iſt; ſo iſt es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir ſtatt ſchlechthin zu ſagen, „der Wille", ſagen „der Wille zum Leben".

Da der Wille das Ding an ſich, der innere Gehalt, das Weſentliche der Welt iſt; das Leben, die ſichtbare Welt, die Erſcheinung, aber nur der Spiegel des Willens; ſo wird dieſe den Willen ſo unzertrennlich begleiten, wie den Körper ſein Schatten: und wenn Wille da iſt, wird auch Leben, Welt daſeyn. Dem Willen zum Leben iſt alſo das Leben gewiß, und ſolange wir von Lebenswillen erfüllt ſind, dürfen wir für unſer Daſeyn nicht beſorgt ſeyn, auch nicht beim Anblick des Todes. Wohl ſehen wir das Individuum entſtehen und vergehen: aber das Individuum iſt nur Erſcheinung, iſt nur da für die im Satz vom Grunde, dem principio individuationis, befangene Erkenntniß: für dieſe freilich empfängt es ſein Leben wie ein Geſchenk, geht aus dem Nichts hervor, leidet dann durch den Tod den Verluſt jenes Geſchenks und geht ins Nichts zurück. Aber wir wollen ja eben das Leben philoſophiſch, d. h. ſeinen Ideen nach betrachten, und da werden wir finden, daß weder der Wille, das Ding an ſich in allen Erſcheinungen, noch das Subjekt des Erkennens, der Zuſchauer aller Erſcheinungen, von Geburt und von Tod irgend berührt werden. Geburt und Tod gehören eben zur Erſcheinung des Willens, alſo zum Leben, und es iſt dieſem weſentlich, ſich in Individuen darzuſtellen, welche entſtehen und vergehen, als flüchtige, in der Form der Zeit auftretende Erſcheinungen Desjenigen, was an ſich keine Zeit kennt, aber gerade auf die beſagte Weiſe ſich darſtellen muß, um ſein eigentliches Weſen zu objektiviren. Geburt und Tod gehören auf gleiche Weiſe zum Leben und halten ſich das Gleichgewicht als wechſelſeitige Bedingungen von einander, oder, wenn man etwan den Ausdruck liebt, als Pole der geſammten Lebenserſcheinung. Die weiſeſte aller Mythologien, die Indiſche, drückt Dieſes dadurch aus, daß ſie gerade dem Gotte, welcher die Zerſtörung, den Tod, ſymboliſirt (wie Brama, der ſündigſte und niedrigſte Gott des Trimurtis, die Zeugung, Entſtehung, und Wiſchnu die Erhaltung), daß ſie, ſage ich, gerade dem Schiwa, zugleich mit dem Halsband

von Todtenköpfen, den Lingam zum Attribut giebt, dieſes Symbol der Zeugung, welche alſo hier als Ausgleichung des Todes auftritt, wodurch angedeutet wird, daß Zeugung und Tod weſentliche Korrelate ſind, die ſich gegenſeitig neutraliſiren und aufheben. — Ganz die ſelbe Geſinnung war es, welche Griechen und Römer antrieb, die koſtbaren Sarkophage gerade ſo zu verzieren, wie wir ſie noch ſehen, mit Feſten, Tänzen, Hochzeiten, Jagden, Thierkämpfen, Bakchanalien, alſo mit Darſtellungen des gewaltigſten Lebensdranges, welchen ſie nicht nur in ſolchen Luſtbarkeiten, ſondern ſogar in wollüſtigen Gruppen, ſelbſt bis zur Begattung zwiſchen Satyren und Ziegen, uns vorführen. Der Zweck war offenbar, vom Tode des betrauerten Individuums, mit dem größten Nachdruck auf das unſterbliche Leben der Natur hinzuweiſen und dadurch, wenn gleich ohne abſtraktes Wiſſen, anzudeuten, daß die ganze Natur die Erſcheinung und auch die Erfüllung des Willens zum Leben iſt. Die Form dieſer Erſcheinung iſt Zeit, Raum und Kauſalität, mittelſt dieſer aber Individuation, die es mit ſich bringt, daß das Individuum entſtehen und vergehen muß, was aber den Willen zum Leben, von deſſen Erſcheinung das Individuum gleichſam nur ein einzelnes Exempel oder Specimen iſt, ſo wenig anficht, als das Ganze der Natur gekränkt wird durch den Tod eines Individuums. Denn nicht dieſes, ſondern die Gattung allein iſt es, woran der Natur gelegen iſt, und auf deren Erhaltung ſie mit allem Ernſt dringt, indem ſie für dieſelbe ſo verſchwenderiſch ſorgt, durch die ungeheure Ueberzahl der Keime und die große Macht des Befruchtungstriebes. Hingegen hat das Individuum für ſie keinen Werth und kann ihn nicht haben, da unendliche Zeit, unendlicher Raum und in dieſen unendliche Zahl möglicher Individuen ihr Reich ſind; daher ſie ſtets bereit iſt, das Individuum fallen zu laſſen, welches demnach nicht nur auf tauſendfache Weiſe, durch die unbedeutendeſten Zufälle dem Untergang ausgeſetzt, ſondern ihm ſchon urſprünglich beſtimmt iſt und ihm von der Natur ſelbſt entgegengeführt wird, von dem Augenblick an, wo es der Erhaltung der Gattung gedient hat. Ganz naiv ſpricht hiedurch die Natur ſelbſt die große Wahrheit aus, daß nur die Ideen, nicht die Individuen eigentliche Realität haben, d. h. vollkommene Objektität des Willens ſind. Da nun der Menſch die Natur ſelbſt,

und zwar im höchsten Grade ihres Selbstbewußtseyns ist, die Natur aber nur der objektivirte Wille zum Leben ist; so mag der Mensch, wenn er diesen Gesichtspunkt gefaßt hat und dabei stehen bleibt, allerdings und mit Recht sich über seinen und seiner Freunde Tod trösten, durch den Rückblick auf das unsterbliche Leben der Natur, die er selbst ist. So folglich ist Schiwa mit dem Lingam, so jene antiken Sarkophage zu verstehen, die mit ihren Bildern des glühendesten Lebens dem klagenden Betrachter zurufen: Natura non contristatur.

Daß Zeugung und Tod als etwas zum Leben Gehöriges und dieser Erscheinung des Willens Wesentliches zu betrachten sind, geht auch daraus hervor, daß Beide sich uns als die nur höher potenzirten Ausdrücke Dessen, woraus auch das ganze übrige Leben besteht, darstellen. Dieses nämlich ist durch und durch nichts Anderes, als ein steter Wechsel der Materie, unter dem festen Beharren der Form: und eben das ist die Vergänglichkeit der Individuen, bei der Unvergänglichkeit der Gattung. Die beständige Ernährung und Reproduktion ist nur dem Grade nach von der Zeugung, und die beständige Exkretion nur dem Grade nach vom Tode verschieden. Ersteres zeigt sich am einfachsten und deutlichsten bei der Pflanze. Diese ist durch und durch nur die stete Wiederholung des selben Triebes, ihrer einfachsten Faser, die sich zu Blatt und Zweig gruppirt; ist ein systematisches Aggregat gleichartiger, einander tragender Pflanzen, deren beständige Wiedererzeugung ihr einziger Trieb ist: zur vollständigern Befriedigung desselben steigert sie sich, mittelst der Stufenleiter der Metamorphose, endlich bis zur Blüthe und Frucht, jenem Kompendium ihres Daseyns und Strebens, in welchem sie nun auf einem kürzern Wege Das erlangt, was ihr einziges Ziel ist, und nunmehr mit Einem Schlage tausendfach vollbringt, was sie bis dahin im Einzelnen wirkte: Wiederholung ihrer selbst. Ihr Treiben bis zur Frucht verhält sich zu dieser, wie die Schrift zur Buchdruckerei. Offenbar ist es beim Thiere ganz das Selbe. Der Ernährungsproceß ist ein stetes Zeugen, der Zeugungsproceß ein höher potenzirtes Ernähren; die Wollust bei der Zeugung die höher potenzirte Behaglichkeit des Lebensgefühls. Andererseits ist die Exkretion, das stete Aushauchen und Abwerfen von Materie, das Selbe, was in erhöhter Potenz der Tod, der Gegensatz der

Digitized by Google

Zeugung, iſt. Wie wir nun hiebei allezeit zufrieden ſind, die Form zu erhalten, ohne die abgeworfene Materie zu betrauern; ſo haben wir uns auf gleiche Weiſe zu verhalten, wenn im Tode das Selbe in erhöhter Potenz und im Ganzen geſchieht, was täglich und ſtündlich im Einzelnen bei der Exkretion vor ſich geht: wie wir beim erſtern gleichgültig ſind, ſollten wir beim andern nicht zurückbeben. Von dieſem Standpunkt aus erſcheint es daher eben ſo verkehrt, die Fortdauer ſeiner Individualität zu verlangen, welche durch andere Individuen erſetzt wird, als den Beſtand der Materie ſeines Leibes, die ſtets durch neue erſetzt wird: es erſcheint eben ſo thöricht, Leichen einzubalſamiren, als es wäre, ſeine Auswürfe ſorgfältig zu bewahren. Was das an den individuellen Leib gebundene individuelle Bewußtſeyn betrifft, ſo wird es täglich durch den Schlaf gänzlich unterbrochen. Der tiefe Schlaf iſt vom Tode, in welchen er oft, z. B. beim Erfrieren, ganz ſtetig übergeht, für die Gegenwart ſeiner Dauer, gar nicht verſchieden, ſondern nur für die Zukunft, nämlich in Hinſicht auf das Erwachen. Der Tod iſt ein Schlaf, in welchem die Individualität vergeſſen wird: alles Andere erwacht wieder, oder vielmehr iſt wach geblieben *).

Vor Allem müſſen wir deutlich erkennen, daß die Form der Erſcheinung des Willens, alſo die Form des Lebens oder der Realität, eigentlich nur die Gegenwart iſt, nicht Zukunft, noch

*) Auch kann folgende Betrachtung Dem, welchem ſie nicht zu ſubtil iſt, dienen, ſich deutlich zu machen, daß das Individuum nur die Erſcheinung, nicht das Ding an ſich iſt. Jedes Individuum iſt einerſeits das Subjekt des Erkennens, d. h. die ergänzende Bedingung der Möglichkeit der ganzen objektiven Welt, und andererſeits einzelne Erſcheinung des Willens, deſſelben, der ſich in jedem Dinge objektivirt. Aber dieſe Duplicität unſeres Weſens ruht nicht in einer für ſich beſtehenden Einheit: ſonſt würden wir uns unſerer ſelbſt an uns ſelbſt und unabhängig von den Objekten des Erkennens und Wollens bewußt werden können: dies können wir aber ſchlechterdings nicht, ſondern ſobald wir, um es zu verſuchen in uns gehen und uns, indem wir das Erkennen nach Innen richten, einmal völlig beſinnen wollen; ſo verlieren wir uns in eine bodenloſe Leere, finden und gleich der gläſernen Hohlkugel, aus deren Leere eine Stimme ſpricht, deren Urſache aber nicht darin anzutreffen iſt, und indem wir ſo uns ſelbſt ergreifen wollen, erhaſchen wir, mit Schaudern, nichts, als ein beſtandloſes Geſpenſt.

Vergangenheit: dieſe ſind nur im Begriff, ſind nur im Zuſammenhange der Erkenntniß da, ſofern ſie dem Satz vom Grunde folgt. In der Vergangenheit hat kein Menſch gelebt, und in der Zukunft wird nie einer leben; ſondern die Gegenwart allein iſt die Form alles Lebens, iſt aber auch ſein ſicherer Beſitz, der ihm nie entriſſen werden kann. Die Gegenwart iſt immer da, ſammt ihrem Inhalt: Beide ſtehen feſt, ohne zu wanken; wie der Regenbogen auf dem Waſſerfall. Denn dem Willen iſt das Leben, dem Leben die Gegenwart ſicher und gewiß. Freilich, wenn wir zurückdenken an die verfloſſenen Jahrtauſende, an die Millionen von Menſchen, die in ihnen lebten; dann fragen wir: Was waren ſie? Was iſt aus ihnen geworden? — Aber wir dürfen dagegen nur die Vergangenheit unſeres eigenen Lebens uns zurückrufen und ihre Scenen lebhaft in der Phantaſie erneuern, und nun wieder fragen: Was war dies alles? Was iſt aus ihm geworden? — Wie mit ihm, ſo iſt es mit dem Leben jener Millionen. Oder ſollten wir meynen, die Vergangenheit erhielte dadurch, daß ſie durch den Tod beſiegelt iſt, ein neues Daſeyn? Unſere eigene Vergangenheit, auch die nächſte und der geſtrige Tag, iſt nur noch ein nichtiger Traum der Phantaſie, und das Selbe iſt die Vergangenheit aller jener Millionen. Was war? Was iſt? — Der Wille, deſſen Spiegel das Leben iſt, und das willensfreie Erkennen, welches in jenem Spiegel ihn deutlich erblickt. Wer Dies noch nicht erkannt hat, oder nicht erkennen will, muß zu jener obigen Frage nach dem Schickſal vergangener Geſchlechter, auch noch dieſe fügen: warum gerade er, der Fragende, ſo glücklich iſt, dieſe koſtbare, flüchtige, allein reale Gegenwart inne zu haben, während jene Hunderte von Menſchengeſchlechtern, ja auch die Helden und Weiſen jener Zeiten, in die Nacht der Vergangenheit geſunken und dadurch zu Nichts geworden ſind; er aber, ſein unbedeutendes Ich, wirklich da iſt? — oder kürzer, wenn gleich ſonderbar: warum dies Jetzt, ſein Jetzt, — doch gerade jetzt iſt und nicht auch ſchon längſt war? — Er ſieht, indem er ſo ſeltſam frägt, ſein Daſeyn und ſeine Zeit als unabhängig von einander an und jenes als in dieſe hineingeworfen: er nimmt eigentlich zwei Jetzt an, eines das dem Objekt, das andere, das dem Subjekt angehört, und wundert ſich über den glücklichen Zufall ihres Zuſammentreffens. In Wahrheit

aber macht (wie in der Abhandlung über den Satz vom Grunde gezeigt ist) nur der Berührungspunkt des Objekts, dessen Form die Zeit ist, mit dem Subjekt, welches keine Gestaltung des Satzes vom Grunde zur Form hat, die Gegenwart aus. Nun ist aber alles Objekt der Wille, sofern er Vorstellung geworden, und das Subjekt ist das nothwendige Korrelat des Objekts; reale Objekte giebt es aber nur in der Gegenwart: Vergangenheit und Zukunft enthalten bloße Begriffe und Phantasmen, daher ist die Gegenwart die wesentliche Form der Erscheinung des Willens und von dieser unzertrennlich. Die Gegenwart allein ist Das, was immer da ist und unverrückbar feststeht. Empirisch aufgefaßt das Flüchtigste von Allem, stellt sie dem metaphysischen Blick, der über die Formen der empirischen Anschauung hinwegsieht, sich als das allein Beharrende dar, das Nunc stans der Scholastiker. Die Quelle und der Träger ihres Inhalts ist der Wille zum Leben, oder das Ding an sich, — welches wir sind. Das, was immerfort wird und vergeht, indem es entweder schon gewesen ist, oder noch kommen soll, gehört der Erscheinung als solcher an, vermöge ihrer Formen, welche das Entstehen und Vergehen möglich machen. Demnach denke man: Quid fuit? — Quod est. — Quid erit? — Quod fuit; und nehme es im strengen Sinne der Worte. Denn dem Willen ist das Leben, dem Leben die Gegenwart gewiß. Daher auch kann Jeder sagen: „Ich bin ein für alle Mal Herr der Gegenwart, und durch alle Ewigkeit wird sie mich begleiten, wie mein Schatten: demnach wundere ich mich nicht, wo sie nur hergekommen sei, und wie es zugehe, daß sie gerade jetzt sei." — Wir können die Zeit einem endlos drehenden Kreise vergleichen: die stets sinkende Hälfte wäre die Vergangenheit, die stets steigende die Zukunft; oben aber der untheilbare Punkt, der die Tangente berührt, wäre die ausdehnungslose Gegenwart: wie die Tangente nicht mit fortrollt, so auch nicht die Gegenwart, der Berührungspunkt des Objekts, dessen Form die Zeit ist, mit dem Subjekt, das keine Form hat, weil es nicht zum Erkennbaren gehört, sondern Bedingung alles Erkennbaren ist. Oder: die Zeit gleicht einem unaufhaltsamen Strom, und die Gegenwart einem Felsen, an dem sich jener bricht, aber nicht ihn mit fortreißt. Der Wille, als Ding an sich, ist so wenig, als das Subjekt der Erkenntniß,

Digitized by Google

welches zuletzt doch in gewiſſem Betracht er ſelbſt oder ſeine Aeußerung iſt, dem Satze vom Grunde unterworfen; und wie dem Willen das Leben, ſeine eigene Erſcheinung, gewiß iſt, ſo iſt es auch die Gegenwart, die einzige Form des wirklichen Lebens. Wir haben demnach nicht nach der Vergangenheit vor dem Leben, noch nach der Zukunft nach dem Tode zu forſchen: vielmehr haben wir als die einzige Form, in welcher der Wille ſich erſcheint, die Gegenwart zu erkennen*); ſie wird ihm nicht entrinnen, aber er ihr wahrlich auch nicht. Wen daher das Leben, wie es iſt, befriedigt, wer es auf alle Weiſe bejaht, der kann es mit Zuverſicht als endlos betrachten und die Todesfurcht als eine Täuſchung bannen, welche ihm die ungereimte Furcht eingiebt, er könne der Gegenwart je verluſtig werden, und ihm eine Zeit vorſpiegelt ohne eine Gegenwart darin: eine Täuſchung, welche in Hinſicht auf die Zeit Das iſt, was in Hinſicht auf den Raum jene andere, vermöge welcher Jeder, in ſeiner Phantaſie, die Stelle auf der Erdkugel, welche er gerade einnimmt, als das Oben und alles Uebrige als das Unten anſieht: eben ſo knüpft Jeder die Gegenwart an ſeine Individualität und meint, mit dieſer verlöſche alle Gegenwart; Vergangenheit und Zukunft ſeien nun ohne dieſelbe. Wie aber auf der Erdkugel überall oben iſt, ſo iſt auch die Form alles Lebens Gegenwart, und den Tod fürchten, weil er uns die Gegenwart entreißt, iſt nicht weiſer, als fürchten, man könne von der runden Erdkugel, auf welcher man glücklicherweiſe nun gerade oben ſteht, hinuntergleiten. Der Objektivation des Willens iſt die Form der Gegenwart weſentlich, welche als ausdehnungsloſer Punkt die nach beiden Seiten unendliche Zeit ſchneidet und unverrückbar feſt ſteht, gleich einem immerwährenden Mittag, ohne kühlenden Abend; wie die wirkliche Sonne ohne Unterlaß brennt, während ſie nur ſcheinbar in den Schooß der Nacht ſinkt: daher, wenn ein Menſch den Tod als ſeine Vernichtung fürchtet, es nicht anders iſt, als wenn man dächte, die Sonne könne am

*) Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio, sed *Nunc stans*; i. e. idem nobis *Nunc* esse, quod erat *Nunc* Adamo: i. e. inter *nunc* et *tunc* nullam esse differentiam. *Hobbes*, Leviathan, c. 46.

Abend klagen: „Wehe mir! ich gehe unter in ewige Nacht.“ *) Hingegen auch umgekehrt: wen die Laſten des Lebens drücken, wer zwar wohl das Leben möchte und es bejaht, aber die Quaalen deſſelben verabſcheut, und beſonders das harte Loos, das gerade ihm zugefallen iſt, nicht länger tragen mag: ein ſolcher hat nicht vom Tode Befreiung zu hoffen und kann ſich nicht durch Selbſtmord retten; nur mit falſchem Scheine lockt ihn der finſtere kühle Orkus als Hafen der Ruhe. Die Erde wälzt ſich vom Tage in die Nacht; das Individuum ſtirbt: aber die Sonne ſelbſt brennt ohne Unterlaß ewigen Mittag. Dem Willen zum Leben iſt das Leben gewiß: die Form des Lebens iſt Gegenwart ohne Ende; gleichviel wie die Individuen, Erſcheinungen der Idee, in der Zeit entſtehen und vergehen, flüchtigen Träumen zu vergleichen. — Der Selbſtmord erſcheint uns alſo ſchon hier als eine vergebliche und darum thörichte Handlung: wenn wir in unſerer Betrachtung weiter vorgedrungen ſeyn werden, wird er ſich uns in einem noch ungünſtigern Lichte darſtellen.

Die Dogmen wechſeln und unſer Wiſſen iſt trüglich; aber die Natur irrt nicht: ihr Gang iſt ſicher und ſie verbirgt ihn nicht. Jedes iſt ganz in ihr, und ſie iſt ganz in Jedem. In jedem Thier hat ſie ihren Mittelpunkt: es hat ſeinen Weg ſicher ins Daſeyn gefunden, wie es ihn ſicher hinausfinden wird: inzwiſchen lebt es furchtlos vor der Vernichtung und unbeſorgt, getragen durch das Bewußtſeyn, daß es die Natur ſelbſt iſt und

*) In Eckermann's „Geſprächen mit Goethe“ (zweite Auflage, Bd. 1, S. 154) ſagt Goethe: „Unſer Geiſt iſt ein Weſen ganz unzerſtörbarer Natur: es iſt ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es iſt der Sonne ähnlich, die bloß unſern irdiſchen Augen unterzugehen ſcheint, die aber eigentlich nie untergeht, ſondern unaufhörlich fortleuchtet.“ — Goethe hat das Gleichniß von mir; nicht etwan ich von ihm. Ohne Zweifel gebraucht er es, in dieſem 1824 gehaltenen Geſpräch, in Folge einer, vielleicht unbewußten, Reminiscenz obiger Stelle; da ſolche, mit den ſelben Worten wie hier, in der erſten Auflage, S. 401, ſteht; auch ebendaſelbſt S. 528, wie hier am Schluſſe des §. 65, wiederkehrt. Jene erſte Auflage war ihm im December 1818 überſandt worden, und im März 1819 ließ er mir nach Neapel, wo ich mich damals befand, ſeinen Beifall, durch meine Schweſter, brieflich berichten, und hatte einen Zettel beigelegt, worauf er die Zahlen einiger Seiten, welche ihm beſonders gefallen, angemerkt hatte: alſo hatte er mein Buch geleſen.

wie ſie unvergänglich. Der Menſch allein trägt in abſtrakten Begriffen die Gewißheit ſeines Todes mit ſich herum: dieſe kann ihn dennoch, was ſehr ſeltſam iſt, nur auf einzelne Augenblicke, wo ein Anlaß ſie der Phantaſie vergegenwärtigt, ängſtigen. Gegen die mächtige Stimme der Natur vermag die Reflexion wenig. Auch in ihm, wie im Thiere, das nicht denkt, waltet als dauernder Zuſtand jene, aus dem innerſten Bewußtſeyn, daß er die Natur, die Welt ſelbſt iſt, entſpringende Sicherheit vor, vermöge welcher keinen Menſchen der Gedanke des gewiſſen und nie fernen Todes merklich beunruhigt, ſondern jeder dahinlebt, als müſſe er ewig leben; was ſo weit geht, daß ſich ſagen ließe, keiner habe eine eigentlich lebendige Ueberzeugung von der Gewißheit ſeines Todes, da ſonſt zwiſchen ſeiner Stimmung und der des verurtheilten Verbrechers kein ſo großer Unterſchied ſeyn könnte; ſondern jeder erkenne zwar jene Gewißheit in abstracto und theoretiſch an, lege ſie jedoch, wie andere theoretiſche Wahrheiten, die aber auf die Praxis nicht anwendbar ſind, bei Seite, ohne ſie irgend in ſein lebendiges Bewußtſeyn aufzunehmen. Wer dieſe Eigenthümlichkeit der menſchlichen Sinnesart wohl beachtet, wird einſehen, daß die pſychologiſchen Erklärungsarten derſelben, aus der Gewohnheit und dem Sichzufriedengeben über das Unvermeidliche, keineswegs ausreichen, ſondern der Grund derſelben der angegebene, tiefer liegende iſt. Aus demſelben iſt es auch zu erklären, warum zu allen Zeiten, bei allen Völkern, Dogmen von irgend einer Art von Fortdauer des Individuums nach dem Tode ſich finden und in Anſehen ſtehen, da doch die Beweiſe dafür immer höchſt unzulänglich ſeyn mußten, die für das Gegentheil aber ſtark und zahlreich, ja, dieſes eigentlich keines Beweiſes bedarf, ſondern vom geſunden Verſtande als Thatſache erkannt wird und als ſolche bekräftigt durch die Zuverſicht, daß die Natur ſo wenig lügt als irrt, ſondern ihr Thun und Weſen offen darlegt, ſogar naiv ausſpricht, während nur wir ſelbſt es durch Wahn verfinſtern, um herauszudeuten was unſerer beſchränkten Anſicht eben zuſagt.

Was aber wir jetzt zum deutlichen Bewußtſeyn gebracht haben, daß, wiewohl die einzelne Erſcheinung des Willens zeitlich anfängt und zeitlich endet, der Wille ſelbſt, als Ding an ſich, hievon nicht getroffen wird, noch auch das Korrelat alles

Objekts, das erkennende, nie erkannte Subjekt, und daß dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß iſt: — dies iſt nicht jenen Lehren von der Fortdauer beizuzählen. Denn dem Willen, als Ding an ſich betrachtet, wie auch dem reinen Subjekt des Erkennens, dem ewigen Weltauge, kommt ſo wenig ein Beharren als ein Vergehen zu, da dieſes in der Zeit allein gültige Beſtimmungen ſind, jene aber außer der Zeit liegen. Daher kann der Egoismus des Individuums (dieſer einzelnen vom Subjekt des Erkennens beleuchteten Willenserſcheinung) für ſeinen Wunſch, ſich eine unendliche Zeit hindurch zu behaupten, aus unſerer dargelegten Anſicht ſo wenig Nahrung und Troſt ſchöpfen, als er es könnte aus der Erkenntniß, daß nach ſeinem Tode doch die übrige Außenwelt in der Zeit fortbeſtehen wird, welches nur der Ausdruck eben derſelben Anſicht, aber objektiv und daher zeitlich betrachtet, iſt. Denn zwar iſt Jeder nur als Erſcheinung vergänglich, hingegen als Ding an ſich zeitlos, alſo auch endlos; aber auch nur als Erſcheinung iſt er von den übrigen Dingen der Welt verſchieden, als Ding an ſich iſt er der Wille der in Allem erſcheint, und der Tod hebt die Täuſchung auf, die ſein Bewußtſeyn von dem der Uebrigen trennt: dies iſt die Fortdauer. Sein Nichtberührtwerden vom Tode, welches ihm nur als Ding an ſich zukommt, fällt für die Erſcheinung mit der Fortdauer der übrigen Außenwelt zuſammen*). Daher auch kommt es, daß das innige und bloß gefühlte Bewußtſeyn Deſſen, was wir ſoeben zur deutlichen Erkenntniß erhoben haben, zwar, wie geſagt, verhindert, daß der Gedanke des Todes ſogar dem vernünftigen Weſen das Leben nicht vergiftet, indem ſolches Bewußtſeyn die Baſis jenes Lebensmuthes iſt, der alles Lebendige aufrecht erhält und munter fortleben läßt, als gäbe es keinen Tod, ſolange nämlich, als es das Leben im Auge hat und auf dieſes gerichtet iſt; aber hiedurch wird nicht verhindert, daß wann der Tod im Ein-

*) Im Veda iſt dies dadurch ausgedrückt, daß geſagt wird, indem ein Menſch ſterbe, werde ſeine Sehkraft Eins mit der Sonne, ſein Geruch mit der Erde, ſein Geſchmack mit dem Waſſer, ſein Gehör mit der Luft, ſeine Rede mit dem Feuer u. ſ. w. (Oupnek'hat, Bd. 1, S. 249 ff.) — wie auch dadurch, daß, in einer beſondern Förmlichkeit, der Sterbende ſeine Sinne und geſammten Fähigkeiten einzeln ſeinem Sohne übergiebt, als in welchem ſie nun fortleben ſollen. (Ebendaſ., Bd. 2, S. 82 ff.)

zelnen und in der Wirklichkeit, oder auch nur in der Phantaſie, an das Individuum herantritt und dieſes nun ihn ins Auge faſſen muß, es nicht von Todesangſt ergriffen würde und auf alle Weiſe zu entfliehen ſuchte. Denn wie, ſolange ſeine Erkenntniß auf das Leben als ſolches gerichtet war, es in demſelben auch die Unvergänglichkeit erkennen mußte, ſo muß, wann der Tod ihm vor die Augen tritt, es dieſen erkennen für Das, was er iſt, das zeitliche Ende der einzelnen zeitlichen Erſcheinung. Was wir im Tode fürchten, iſt keineswegs der Schmerz: denn theils liegt dieſer offenbar dieſſeit des Todes; theils fliehen wir oft vor dem Schmerz zum Tode, eben ſo wohl als wir auch umgekehrt bisweilen den entſetzlichſten Schmerz übernehmen, um nur dem Tode, wiewohl er ſchnell und leicht wäre, noch eine Weile zu entgehen. Wir unterſcheiden alſo Schmerz und Tod als zwei ganz verſchiedene Uebel: was wir im Tode fürchten, iſt in der That der Untergang des Individuums, als welcher er ſich unverhohlen kund giebt, und da das Individuum der Wille zum Leben ſelbſt in einer einzelnen Objektivation iſt, ſträubt ſich ſein ganzes Weſen gegen den Tod. — Wo nun ſolchermaaßen das Gefühl uns hülflos Preis giebt, kann jedoch die Vernunft eintreten und die widrigen Eindrücke deſſelben großentheils überwinden, indem ſie uns auf einen höhern Standpunkt ſtellt, wo wir ſtatt des Einzelnen nunmehr das Ganze im Auge haben. Darum könnte eine philoſophiſche Erkenntniß des Weſens der Welt, die bis zu dem Punkt, auf welchem wir jetzt in unſerer Betrachtung ſtehen, gekommen wäre, aber nicht weiter gienge, ſelbſt ſchon auf dieſem Standpunkte die Schrecken des Todes überwinden, in dem Maaß, als im gegebenen Individuum die Reflexion Macht hätte über das unmittelbare Gefühl. Ein Menſch, der die bisher vorgetragenen Wahrheiten ſeiner Sinnesart feſt einverleibt hätte, nicht aber zugleich durch eigene Erfahrung, oder durch eine weitergehende Einſicht, dahin gekommen wäre, in allem Leben dauerndes Leiden als weſentlich zu erkennen; ſondern der im Leben Befriedigung fände, dem vollkommen wohl darin wäre, und der, bei ruhiger Ueberlegung, ſeinen Lebenslauf, wie er ihn bisher erfahren, von endloſer Dauer, oder von immer neuer Wiederkehr wünſchte, und deſſen Lebensmuth ſo groß wäre, daß er, gegen die Genüſſe, des Lebens, alle Beſchwerde und Pein, der es unterworfen iſt,

willig und gern mit in den Kauf nähme; ein ſolcher ſtände, „mit feſten markigen Knochen auf der wohlgegründeten, dauernden Erde“ und hätte nichts zu fürchten: gewaffnet mit der Erkenntniß, die wir ihm beilegen, ſähe er dem auf den Flügeln der Zeit heraneilenden Tode gleichgültig entgegen, ihn betrachtend als einen falſchen Schein, ein ohnmächtiges Geſpenſt, Schwache zu ſchrecken, das aber keine Gewalt über den hat, der da weiß, daß ja er ſelbſt jener Wille iſt, deſſen Objektivation oder Abbild die ganze Welt iſt, dem daher das Leben allezeit gewiß bleibt und auch die Gegenwart, die eigentliche, alleinige Form der Erſcheinung des Willens, den daher keine unendliche Vergangenheit oder Zukunft, in denen er nicht wäre, ſchrecken kann, da er dieſe als das eitle Blendwerk und Gewebe der Maja betrachtet, der daher ſo wenig den Tod zu fürchten hätte, wie die Sonne die Nacht. — Auf dieſen Standpunkt ſtellt im Bhagavat Gita, Kriſchna ſeinen angehenden Zögling den Ardſchun, als dieſer beim Anblick der ſchlagfertigen Heere (auf etwas ähnliche Art wie Xerres) von Wehmuth ergriffen wird, verzagen und vom Kampfe ablaſſen will, um den Untergang ſo vieler Tauſende zu verhüten: Kriſchna ſtellt ihn auf jenen Standpunkt, und der Tod jener Tauſende kann ihn nicht mehr aufhalten: er giebt das Zeichen zur Schlacht. — Dieſen Standpunkt auch bezeichnet Goethe's Prometheus, beſonders wenn er ſagt:

„Hier ſitz ich, forme Menſchen
Nach meinem Bilde,
Ein Geſchlecht, das mir gleich ſei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen ſich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!“

Auf dieſen Standpunkt könnte auch die Philoſophie des Bruno und die des Spinoza denjenigen führen, dem ihre Fehler und Unvollkommenheiten die Ueberzeugung nicht ſtörten oder ſchwächten. Eine eigentliche Ethik hat die des Bruno nicht, und die in der Philoſophie des Spinoza geht gar nicht aus dem Weſen ſeiner Lehre hervor, ſondern iſt, obwohl an ſich lobenswerth und ſchön, doch nur mittelſt ſchwacher und handgreiflicher Sophismen daran geheftet. — Auf dem bezeichneten Standpunkt endlich

würden wohl viele Menſchen ſtehen, wenn ihre Erkenntniß mit ihrem Wollen gleichen Schritt hielte, d. h. wenn ſie im Stande wären, frei von jedem Wahn, ſich ſelbſt klar und deutlich zu werden. Denn dieſes iſt, für die Erkenntniß, der Standpunkt der gänzlichen Bejahung des Willens zum Leben.

Der Wille bejaht ſich ſelbſt, beſagt: indem in ſeiner Objektität, d. i. der Welt und dem Leben, ſein eigenes Weſen ihm als Vorſtellung vollſtändig und deutlich gegeben wird, hemmt dieſe Erkenntniß ſein Wollen keineswegs; ſondern eben dieſes ſo erkannte Leben wird auch als ſolches von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntniß, als blinder Drang, ſo jetzt mit Erkenntniß, bewußt und beſonnen. — Das Gegentheil hievon, die Verneinung des Willens zum Leben, zeigt ſich, wenn auf jene Erkenntniß das Wollen endet, indem ſodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erſcheinungen als Motive des Wollens wirken, ſondern die ganze, durch Auffaſſung der Ideen erwachſene Erkenntniß des Weſens der Welt, die den Willen ſpiegelt, zum Quietiv des Willens wird und ſo der Wille frei ſich ſelbſt aufhebt. Dieſe ganz unbekannten und in dieſem allgemeinen Ausdruck ſchwerlich verſtändlichen Begriffe werden hoffentlich deutlich werden, durch die bald folgende Darſtellung der Phänomene, hier Handlungsweiſen, in welchen ſich einerſeits die Bejahung, in ihren verſchiedenen Graden, und andererſeits die Verneinung ausſpricht. Denn beide gehen zwar von der Erkenntniß aus, aber nicht von einer abſtrakten, die ſich in Worten, ſondern von einer lebendigen, die ſich durch die That und den Wandel allein ausdrückt und unabhängig bleibt von den Dogmen, welche dabei, als abſtrakte Erkenntniß, die Vernunft beſchäftigen. Beide darzuſtellen und zur deutlichen Erkenntniß der Vernunft zu bringen, kann allein mein Zweck ſeyn, nicht aber eine oder die andere vorzuſchreiben oder anzuempfehlen, welches ſo thöricht wie zwecklos wäre, da der Wille an ſich der ſchlechthin freie, ſich ganz allein ſelbſt beſtimmende iſt und es kein Geſetz für ihn giebt. — Dieſe Freiheit und ihr Verhältniß zur Nothwendigkeit müſſen wir jedoch zuvörderſt und ehe wir zur beſagten Auseinanderſetzung ſchreiten, erörtern und genauer beſtimmen, ſodann auch noch über das Leben, deſſen Bejahung und Verneinung unſer Problem iſt, einige allgemeine, auf den Willen und deſſen Objekte ſich be-

ziehende Betrachtungen anstellen, durch welches Alles wir uns die beabsichtigte Erkenntniß der ethischen Bedeutung der Handlungsweisen, ihrem innersten Wesen nach, erleichtern werden.

Da, wie gesagt, diese ganze Schrift nur die Entfaltung eines einzigen Gedankens ist; so folgt hieraus, daß alle ihre Theile die innigste Verbindung unter einander haben und nicht bloß ein jeder zum nächstvorhergehenden in nothwendiger Beziehung steht und daher zunächst nur ihn als dem Leser erinnerlich voraussetzt, wie es der Fall ist bei allen Philosophien, die bloß aus einer Reihe von Folgerungen bestehen; sondern daß jeder Theil des ganzen Werks jedem andern verwandt ist und ihn voraussetzt, weshalb verlangt wird, daß dem Leser nicht nur das zunächst Vorhergegangene, sondern auch jedes Frühere erinnerlich sei, so daß er es an das jedesmal Gegenwärtige, soviel Anderes auch dazwischen steht, zu knüpfen vermag; eine Zumuthung, die auch Platon, durch die vielverschlungenen Irrgänge seiner Dialogen, welche erst nach langen Episoden den Hauptgedanken, eben dadurch nun aufgeklärter, wiederaufnehmen, seinem Leser gemacht hat. Bei uns ist diese Zumuthung nothwendig, da die Zerlegung unsers einen und einzigen Gedankens in viele Betrachtungen, zwar zur Mittheilung das einzige Mittel, dem Gedanken selbst aber nicht eine wesentliche, sondern nur eine künstliche Form ist. — Zur Erleichterung der Darstellung und ihrer Auffassung dient die Sonderung von vier Hauptgesichtspunkten, in vier Büchern, und die sorgfältigste Verknüpfung des Verwandten und Homogenen: dennoch läßt der Stoff eine Fortschreitung in gerader Linie, dergleichen die historische ist, durchaus nicht zu, sondern macht eine mehr verschlungene Darstellung und eben diese ein wiederholtes Studium des Buchs nothwendig, durch welches allein der Zusammenhang jedes Theils mit jedem andern deutlich wird und nun erst alle zusammen sich wechselseitig beleuchten und vollkommen hell werden *).

§. 55.

Daß der Wille als solcher frei sei, folgt schon daraus, daß er, nach unserer Ansicht, das Ding an sich, der Gehalt aller Er-

*) Hiezu Kap. 41—44 des zweiten Bandes.

Digitized by Google

ſcheinung iſt. Dieſe hingegen kennen wir als durchweg dem Satz vom Grunde unterworfen, in ſeinen vier Geſtaltungen: und da wir wiſſen, daß Nothwendigkeit durchaus identiſch iſt mit Folge aus gegebenem Grunde, und beides Wechſelbegriffe ſind; ſo iſt Alles was zur Erſcheinung gehört, d. h. Objekt für das als Individuum erkennende Subjekt iſt, einerſeits Grund, andererſeits Folge, und in dieſer letztern Eigenſchaft durchweg nothwendig beſtimmt, kann daher in keiner Beziehung anders ſeyn, als es iſt. Der ganze Inhalt der Natur, ihre geſammten Erſcheinungen, ſind alſo durchaus nothwendig, und die Nothwendigkeit jedes Theils, jeder Erſcheinung, jeder Begebenheit, läßt ſich jedesmal nachweiſen, indem der Grund zu finden ſeyn muß, von dem ſie als Folge abhängt. Dies leidet keine Ausnahme: es folgt aus der unbeſchränkten Gültigkeit des Satzes vom Grunde. Andererſeits nun aber iſt uns dieſe nämliche Welt, in allen ihren Erſcheinungen, Objektität des Willens, welcher, da er nicht ſelbſt Erſcheinung, nicht Vorſtellung oder Objekt, ſondern Ding an ſich iſt, auch nicht dem Satz vom Grunde, der Form alles Objekts, unterworfen, alſo nicht als Folge durch einen Grund beſtimmt iſt, alſo keine Nothwendigkeit kennt, d. h. frei iſt. Der Begriff der Freiheit iſt alſo eigentlich ein negativer, indem ſein Inhalt bloß die Verneinung der Nothwendigkeit, d. h. des dem Satz vom Grund gemäßen Verhältniſſes der Folge zu ihrem Grunde iſt. — Hier liegt nun aufs Deutlichſte vor uns der Einheitspunkt jenes großen Gegenſatzes, die Vereinigung der Freiheit mit der Nothwendigkeit, wovon in neuerer Zeit oft, doch, ſo viel mir bekannt, nie deutlich und gehörig geredet worden. Jedes Ding iſt als Erſcheinung, als Objekt, durchweg nothwendig: daſſelbe iſt an ſich Wille, und dieſer iſt völlig frei, für alle Ewigkeit. Die Erſcheinung, das Objekt, iſt nothwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen beſtimmt, die keine Unterbrechung haben kann. Das Daſeyn überhaupt aber dieſes Objekts und die Art ſeines Daſeyns, d. h. die Idee, welche in ihm ſich offenbart, oder mit anderen Worten, ſein Charakter, iſt unmittelbar Erſcheinung des Willens. In Gemäßheit der Freiheit dieſes Willens, könnte es alſo überhaupt nicht daſeyn, oder auch urſprünglich und weſentlich ein ganz Anderes ſeyn; wo dann aber auch die ganze Kette, von der es ein Glied iſt, die aber ſelbſt Er-

ſcheinung deſſelben Willens iſt, eine ganz andere wäre: aber einmal da und vorhanden, iſt es in die Reihe der Gründe und Folgen eingetreten, in ihr ſtets nothwendig beſtimmt und kann demnach weder ein Anderes werden, d. h. ſich ändern, noch auch aus der Reihe austreten, d. h. verſchwinden. Der Menſch iſt, wie jeder andere Theil der Natur, Objektität des Willens: daher gilt alles Geſagte auch von ihm. Wie jedes Ding in der Natur ſeine Kräfte und Qualitäten hat, die auf beſtimmte Einwirkung beſtimmt reagiren und ſeinen Charakter ausmachen; ſo hat auch er ſeinen Charakter, aus dem die Motive ſeine Handlungen hervorrufen, mit Nothwendigkeit. In dieſer Handlungsweiſe ſelbſt offenbart ſich ſein empiriſcher Charakter, in dieſem aber wieder ſein intelligibler Charakter, der Wille an ſich, deſſen determinirte Erſcheinung er iſt. Aber der Menſch iſt die vollkommenſte Erſcheinung des Willens, welche, um zu beſtehen, wie im zweiten Buche gezeigt, von einem ſo hohen Grade von Erkenntniß beleuchtet werden mußte, daß in dieſer ſogar eine völlig adäquate Wiederholung des Weſens der Welt, unter der Form der Vorſtellung, welches die Auffaſſung der Ideen, der reine Spiegel der Welt iſt, möglich ward, wie wir ſie im dritten Buche kennen gelernt haben. Im Menſchen alſo kann der Wille zum völligen Selbſtbewußtſeyn, zum deutlichen und erſchöpfenden Erkennen ſeines eigenen Weſens, wie es ſich in der ganzen Welt abſpiegelt, gelangen. Aus dem wirklichen Vorhandenſeyn dieſes Grades von Erkenntniß geht, wie wir im vorigen Buche ſahen, die Kunſt hervor. Am Ende unſerer ganzen Betrachtung wird ſich aber auch ergeben, daß durch die ſelbe Erkenntniß, indem der Wille ſie auf ſich ſelbſt bezieht, eine Aufhebung und Selbſtverneinung deſſelben, in ſeiner vollkommenſten Erſcheinung, möglich iſt: ſo daß die Freiheit, welche ſonſt, als nur dem Ding an ſich zukommend, nie in der Erſcheinung ſich zeigen kann, in ſolchem Fall auch in dieſer hervortritt und, indem ſie das der Erſcheinung zum Grunde liegende Weſen aufhebt, während dieſe ſelbſt in der Zeit noch fortdauert, einen Widerſpruch der Erſcheinung mit ſich ſelbſt hervorbringt und gerade dadurch die Phänomene der Heiligkeit und Selbſtverleugnung darſtellt. Jedoch kann dieſes Alles erſt am Ende dieſes Buches ganz verſtändlich werden. — Vorläufig wird hiedurch nur allgemein angedeutet, wie der Menſch von

allen anderen Erſcheinungen des Willens ſich dadurch unterſcheidet, daß die Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, welche nur dem Willen als Ding an ſich zukommt und der Erſcheinung widerſpricht, dennoch bei ihm möglicherweiſe auch in der Erſcheinung eintreten kann, wo ſie aber dann nothwendig als ein Widerſpruch der Erſcheinung mit ſich ſelbſt ſich darſtellt. In dieſem Sinne kann nicht nur der Wille an ſich, ſondern ſogar der Menſch allerdings frei genannt und dadurch von allen anderen Weſen unterſchieden werden. Wie dies aber zu verſtehen ſei, kann erſt durch alles Nachfolgende deutlich werden, und für jetzt müſſen wir noch gänzlich davon abſehen. Denn zunächſt iſt der Irrthum zu verhüten, daß das Handeln des einzelnen, beſtimmten Menſchen keiner Nothwendigkeit unterworfen, d. h. die Gewalt des Motivs weniger ſicher ſei, als die Gewalt der Urſache, oder die Folge des Schluſſes aus den Prämiſſen. Die Freiheit des Willens als Dinges an ſich geht, ſofern wir, wie geſagt, vom obigen immer nur eine Ausnahme betreffenden Fall abſehen, keineswegs unmittelbar auf ſeine Erſcheinung über, auch da nicht, wo dieſe die höchſte Stufe der Sichtbarkeit erreicht, alſo nicht auf das vernünftige Thier mit individuellem Charakter, d. h. die Perſon. Dieſe iſt nie frei, obwohl ſie die Erſcheinung eines freien Willens iſt: denn eben von deſſen freiem Wollen iſt ſie die bereits determinirte Erſcheinung, und indem dieſe in die Form alles Objekts, den Satz vom Grunde, eingeht, entwickelt ſie zwar die Einheit jenes Willens in eine Vielheit von Handlungen, die aber, wegen der außerzeitlichen Einheit jenes Wollens an ſich, mit der Geſetzmäßigkeit einer Naturkraft ſich darſtellt. Da aber dennoch jenes freie Wollen es iſt, was in der Perſon und ihrem ganzen Wandel ſichtbar wird, ſich zu dieſem verhaltend wie der Begriff zur Definition; ſo iſt auch jede einzelne That derſelben dem freien Willen zuzuſchreiben und kündigt ſich dem Bewußtſeyn unmittelbar als ſolche an: daher hält, wie im zweiten Buche geſagt, Jeder a priori (d. h. hier nach ſeinem urſprünglichen Gefühl) ſich auch in den einzelnen Handlungen für frei, in dem Sinne, daß ihm, in jedem gegebenen Fall, jede Handlung möglich wäre, und erſt a posteriori, aus der Erfahrung und dem Nachdenken über die Erfahrung, erkennt er, daß ſein Handeln ganz nothwendig hervorgeht aus dem Zuſammentreffen des Cha-

rakters mit den Motiven. Daher kommt es, daß jeder Roheſte, ſeinem Gefühle folgend, die völlige Freiheit in den einzelnen Handlungen auf das heftigſte vertheidigt, während die großen Denker aller Zeiten, ja ſogar die tiefſinnigeren Glaubenslehren, ſie geleugnet haben. Wem es aber deutlich geworden, daß das ganze Weſen des Menſchen Wille und er ſelbſt nur Erſcheinung dieſes Willens iſt, ſolche Erſcheinung aber den Satz vom Grund zur nothwendigen, ſelbſt ſchon vom Subjekt aus erkennbaren Form hat, die für dieſen Fall ſich als Geſetz der Motivation geſtaltet, dem wird ein Zweifel an der Unausbleiblichkeit der That, bei gegebenem Charakter und vorliegendem Motiv, ſo vorkommen, wie ein Zweifel an der Uebereinſtimmung der drei Winkel des Dreiecks mit zwei rechten. — Die Nothwendigkeit des einzelnen Handelns hat Prieſtley in ſeiner „Doctrine of philosophical necessity" ſehr genügend dargethan; aber das Zuſammenbeſtehen dieſer Nothwendigkeit mit der Freiheit des Willens an ſich, d. h. außer der Erſcheinung, hat zuerſt Kant, deſſen Verdienſt hier beſonders groß iſt, nachgewieſen*), indem er den Unterſchied zwiſchen intelligiblem und empiriſchem Charakter aufſtellte, welchen ich ganz und gar beibehalte, da erſterer der Wille als Ding an ſich, ſofern er in einem beſtimmten Individuo, in beſtimmtem Grade erſcheint, letzterer aber dieſe Erſcheinung ſelbſt iſt, ſo wie ſie ſich in der Handlungsweiſe, der Zeit nach, und ſchon in der Korporiſation, dem Raume nach, darſtellt. Um das Verhältniß beider faßlich zu machen, iſt der beſte Ausdruck jener ſchon in der einleitenden Abhandlung gebrauchte, daß der intelligible Charakter jedes Menſchen als ein außerzeitlicher, daher untheilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten ſei, deſſen in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erſcheinung der empiriſche Charakter iſt, wie er ſich in der ganzen Handlungsweiſe und im Lebenslaufe dieſes Menſchen erfahrungsmäßig darſtellt. Wie der ganze Baum nur die ſtets wiederholte Erſcheinung eines und deſſelben Triebes iſt, der ſich am einfachſten in der Faſer darſtellt und in der Zuſam-

*) „Kritik der reinen Vernunft", erſte Auflage, S. 532—558; fünfte Auflage, S. 560—586; und „Kritik der praktiſchen Vernunft", vierte Auflage, S. 169—179. — Roſenkranziſche Ausgabe, S. 224—231.

menſetzung zu Blatt, Stiel, Aſt, Stamm wiederholt und leicht darin zu erkennen iſt; ſo ſind alle Thaten des Menſchen nur die ſtets wiederholte, in der Form etwas abwechſelnde Aeußerung ſeines intelligiblen Charakters, und die aus der Summe derſelben hervorgehende Induktion giebt ſeinen empiriſchen Charakter. — Ich werde hier übrigens nicht Kants meiſterhafte Darſtellung umarbeitend wiederholen, ſondern ſetze ſie als bekannt voraus.

Im Jahr 1840 habe ich das wichtige Kapitel der Willensfreiheit gründlich und ausführlich behandelt, in meiner gekrönten Preisſchrift über dieſelbe, und habe namentlich den Grund der Täuſchung aufgedeckt, in Folge welcher man eine empiriſch gegebene abſolute Freiheit des Willens, alſo ein liberum arbitrium indifferentiae, im Selbſtbewußtſeyn, als Thatſache deſſelben, zu finden vermeint: denn gerade auf dieſen Punkt war, ſehr einſichtig, die Preisfrage gerichtet. Indem ich alſo den Leſer auf jene Schrift, imgleichen auf §. 10 der mit derſelben zuſammen, unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik", herausgegebenen Preisſchrift über die Grundlage der Moral verweiſe, laſſe ich die in der erſten Auflage an dieſer Stelle gegebene, noch unvollkommene Darſtellung der Nothwendigkeit der Willensakte jetzt ausfallen, und will ſtatt deſſen die oben erwähnte Täuſchung noch durch eine kurze Auseinanderſetzung erläutern, welche das neunzehnte Kapitel unſeres zweiten Bandes zu ihrer Vorausſetzung hat und daher in der erwähnten Preisſchrift nicht gegeben werden konnte.

Abgeſehen davon, daß, weil der Wille, als das wahre Ding an ſich, ein wirklich Urſprüngliches und Unabhängiges iſt, auch im Selbſtbewußtſeyn das Gefühl der Urſprünglichkeit und Eigenmächtigkeit ſeine, obwohl hier ſchon determinirten Akte begleiten muß, — entſteht der Schein einer empiriſchen Freiheit des Willens (ſtatt der transſcendentalen, die ihm allein beizulegen iſt), alſo einer Freiheit der einzelnen Thaten, aus der im neunzehnten Kapitel des zweiten Bandes, beſonders unter Nr. 3, dargelegten geſonderten und ſubordinirten Stellung des Intellekts gegen den Willen. Der Intellekt nämlich erfährt die Beſchlüſſe des Willens erſt a posteriori und empiriſch. Demnach hat er, bei einer vorliegenden Wahl, kein Datum darüber, wie der Wille ſich entſcheiden werde. Denn der intelligible Charakter, vermöge deſſen, bei

gegebenen Motiven, nur eine Entſcheidung möglich und dieſe demnach eine nothwendige iſt, fällt nicht in die Erkenntniß des Intellekts, ſondern bloß der empiriſche wird ihm, durch ſeine einzelnen Akte, ſucceſſiv bekannt. Daher alſo ſcheint es dem erkennenden Bewußtſeyn (Intellekt), daß, in einem vorliegenden Fall, dem Willen zwei entgegengeſetzte Entſcheidungen gleich möglich wären. Hiemit aber verhält es ſich gerade ſo, wie wenn man, bei einer ſenkrecht ſtehenden, aus dem Gleichgewicht und ins Schwanken gerathenen Stange, ſagt „ſie kann nach der rechten, oder nach der linken Seite umſchlagen", welches „kann" doch nur eine ſubjektive Bedeutung hat und eigentlich beſagt „hinſichtlich der uns bekannten Data": denn objektiv iſt die Richtung des Falls ſchon nothwendig beſtimmt, ſobald das Schwanken eintritt. So demnach iſt auch die Entſcheidung des eigenen Willens bloß für ſeinen Zuſchauer, den eigenen Intellekt, indeterminirt, mithin nur relativ und ſubjektiv, nämlich für das Subjekt des Erkennens; hingegen an ſich ſelbſt und objektiv iſt, bei jeder dargelegten Wahl, die Entſcheidung ſogleich determinirt und nothwendig. Nur kommt dieſe Determination erſt durch die erfolgende Entſcheidung ins Bewußtſeyn. Sogar einen empiriſchen Beleg hiezu erhalten wir, wann irgend eine ſchwierige und wichtige Wahl uns vorliegt, jedoch erſt unter einer Bedingung, die noch nicht eingetreten iſt, ſondern bloß zu hoffen ſteht; ſo daß wir vor der Hand nichts darin thun können, ſondern uns paſſiv verhalten müſſen. Jetzt überlegen wir, wozu wir uns entſchließen werden, wann die Umſtände eingetreten ſeyn werden, die uns eine freie Thätigkeit und Entſcheidung geſtatten. Meiſtens ſpricht nun für den einen der Entſchlüſſe mehr die weitſehende, vernünftige Ueberlegung, für den andern mehr die unmittelbare Neigung. Solange wir, gezwungen, paſſiv bleiben, ſcheint die Seite der Vernunft das Uebergewicht behalten zu wollen; allein wir ſehen voraus, wie ſtark die andere Seite ziehen wird, wann die Gelegenheit zum Handeln daſeyn wird. Bis dahin ſind wir eifrig bemüht, durch kalte Meditation des pro et contra, die beiderſeitigen Motive ins hellſte Licht zu ſtellen, damit jedes mit ſeiner ganzen Gewalt auf den Willen wirken könne, wann der Zeitpunkt daſeyn wird, und nicht etwan ein Fehler von Seiten des Intellekts den Willen verleite, ſich anders zu entſcheiden, als er würde, wenn Alles

gleichmäßig einwirkte. Dies deutliche Entfalten der gegenseitigen Motive ist nun aber Alles, was der Intellekt bei der Wahl thun kann. Die eigentliche Entscheidung wartet er so passiv und mit derselben gespannten Neugier ab, wie die eines fremden Willens. Ihm müssen daher, von seinem Standpunkt aus, beide Entscheidungen als gleich möglich erscheinen: dies nun eben ist der Schein der empirischen Freiheit des Willens. In die Sphäre des Intellekts tritt die Entscheidung freilich ganz empirisch, als endlicher Ausschlag der Sache; dennoch ist sie hervorgegangen aus der innern Beschaffenheit, dem intelligibeln Charakter, des individuellen Willens, in seinem Konflikt mit gegebenen Motiven, und daher mit vollkommener Nothwendigkeit. Der Intellekt kann dabei nichts weiter thun, als die Beschaffenheit der Motive allseitig und scharf beleuchten; nicht aber vermag er den Willen selbst zu bestimmen; da dieser ihm ganz unzugänglich, ja sogar, wie wir gesehen haben, unerforschlich ist.

Könnte ein Mensch, unter gleichen Umständen, das eine Mal so, das andere Mal anders handeln; so müßte sein Wille selbst sich inzwischen geändert haben und daher in der Zeit liegen, da nur in dieser Veränderung möglich ist: dann aber müßte entweder der Wille eine bloße Erscheinung, oder die Zeit eine Bestimmung des Dinges an sich seyn. Demnach dreht jener Streit über die Freiheit des einzelnen Thuns, über das liberum arbitrium indifferentiae, sich eigentlich um die Frage, ob der Wille in der Zeit liege, oder nicht. Ist er, wie es sowohl Kants Lehre, als meine ganze Darstellung nothwendig macht, das Ding an sich, außer der Zeit und jeder Form des Satzes vom Grunde; so muß nicht allein das Individuum in gleicher Lage stets auf gleiche Weise handeln, und nicht nur jede böse That der feste Bürge für unzählige andere seyn, die es vollbringen *muß* und nicht lassen *kann*; sondern es ließe sich auch, wie Kant sagt, wenn nur der empirische Charakter und die Motive vollständig gegeben wären, des Menschen Verhalten, auf die Zukunft, wie eine Sonnen- oder Mondfinsterniß ausrechnen. Wie die Natur konsequent ist, so ist es der Charakter: ihm gemäß muß jede einzelne Handlung ausfallen, wie jedes Phänomen dem Naturgesetz gemäß ausfällt: die Ursache im letztern Fall und das Motiv im erstern sind nur die Gelegenheitsursachen, wie im zweiten Buch

gezeigt worden. Der Wille, deſſen Erſcheinung das ganze Seyn und Leben des Menſchen iſt, kann ſich im einzelnen Fall nicht verleugnen, und was der Menſch im Ganzen will, wird er auch ſtets im Einzelnen wollen.

Die Behauptung einer empiriſchen Freiheit des Willens, eines liberi arbitrii indifferentiae, hängt auf das Genaueſte damit zuſammen, daß man das Weſen des Menſchen in eine Seele ſetzte, die urſprünglich ein erkennendes, ja eigentlich ein abſtrakt denkendes Weſen wäre und erſt in Folge hievon auch ein wollendes, daß man alſo den Willen ſekundärer Natur machte, ſtatt daß, in Wahrheit, die Erkenntniß dies iſt. Der Wille wurde ſogar als ein Denkakt betrachtet und mit dem Urtheil identifizirt, namentlich bei Carteſius und Spinoza. Danach nun wäre jeder Menſch Das, was er iſt, erſt in Folge ſeiner Erkenntniß geworden: er käme als moraliſche Null auf die Welt, erkennte die Dinge in dieſer, und beſchlöſſe darauf, Der oder Der zu ſeyn, ſo oder ſo zu handeln, könnte auch, in Folge neuer Erkenntniß, eine neue Handlungsweiſe ergreifen, alſo wieder ein Anderer werden. Ferner würde er danach zuvörderſt ein Ding für gut erkennen und in Folge hievon es wollen; ſtatt daß er zuvörderſt es will und in Folge hievon es gut nennt. Meiner ganzen Grundanſicht zufolge nämlich iſt jenes Alles eine Umkehrung des wahren Verhältniſſes. Der Wille iſt das Erſte und Urſprüngliche, die Erkenntniß bloß hinzugekommen, zur Erſcheinung des Willens, als ein Werkzeug derſelben, gehörig. Jeder Menſch iſt demnach Das, was er iſt, durch ſeinen Willen, und ſein Charakter iſt urſprünglich; da Wollen die Baſis ſeines Weſens iſt. Durch die hinzugekommene Erkenntniß erfährt er, im Laufe der Erfahrung, was er iſt, d. h. er lernt ſeinen Charakter kennen. Er erkennt ſich alſo in Folge und Gemäßheit der Beſchaffenheit ſeines Willens; ſtatt daß er, nach der alten Anſicht, will in Folge und Gemäßheit ſeines Erkennens. Nach dieſer dürfte er nur überlegen, wie er am liebſten ſeyn möchte, und er wäre es: das iſt ihre Willensfreiheit. Sie beſteht alſo eigentlich darin, daß der Menſch ſein eigenes Werk iſt, am Lichte der Erkenntniß. Ich hingegen ſage: er iſt ſein eigenes Werk vor aller Erkenntniß, und dieſe kommt bloß hinzu, es zu beleuchten. Darum kann er nicht beſchließen, ein Solcher oder Solcher zu

ſeyn, noch auch kann er ein Anderer werden; ſondern er iſt, ein für alle Mal, und erkennt ſucceſſive was er iſt. Bei Jenen will er was er erkennt; bei mir erkennt er was er will.

Die Griechen nannten den Charakter ηθος und die Aeußerungen deſſelben, d. i. die Sitten ηθη; dieſes Wort kommt aber von εθος, Gewohnheit: ſie hatten es gewählt, um die Konſtanz des Charakters metaphoriſch durch die Konſtanz der Gewohnheit auszudrücken. Το γαρ ηθος απο του εθους εχει την επωνυμιαν: ηθικη γαρ καλειται δια το εθιζεσθαι (a voce εθος, i. e. consuetudo, ηθος est appellatum: ethica ergo dicta est απο του εθιζεσθαι, sive ab assuescendo), ſagt Ariſtoteles. (Eth. magna, I, 6, S. 1186, und Eth. Eud., S. 1220, und Eth. Nic., S. 1103, ed. Ber.). Stobäos führt an: οι δε κατα Ζηνωνα τροπικως· ηθος εστι πηγη βιου, αφ' ης αι κατα μερος πραξεις ρεουσι (Stoici autem, Zenonis castra sequentes, metaphorice ethos definiunt vitae fontem, e quo singulae manant actiones.) II, Kap. 7. — In der Chriſtlichen Glaubenslehre finden wir das Dogma von der Prädeſtination, in Folge der Gnadenwahl und Ungnadenwahl (Röm. 9, 11—24), offenbar aus der Einſicht entſprungen, daß der Menſch ſich nicht ändert; ſondern ſein Leben und Wandel, d. i. ſein empiriſcher Charakter, nur die Entfaltung des intelligibeln iſt, die Entwickelung entſchiedener, ſchon im Kinde erkennbarer, unveränderlicher Anlagen, daher gleichſam ſchon bei ſeiner Geburt ſein Wandel feſt beſtimmt iſt und ſich bis ans Ende im Weſentlichen gleich bleibt. Dieſem ſtimmen auch wir bei; aber freilich die Konſequenzen, welche aus der Vereinigung dieſer ganz richtigen Einſicht mit den in der Jüdiſchen Glaubenslehre vorgefundenen Dogmen hervorgiengen und nun die allergrößte Schwierigkeit, den ewig unauflösbaren Gordiſchen Knoten gaben, um welchen ſich die allermeiſten Streitigkeiten der Kirche drehen, — übernehme ich nicht zu vertreten; da dieſes ſogar dem Apoſtel Paulus ſelbſt wohl ſchwerlich gelungen iſt, durch ſein zu dieſem Zweck aufgeſtelltes Gleichniß vom Töpfer: denn da wäre das Reſultat zuletzt doch kein anderes als:

„Es fürchte die Götter
Das Menſchengeſchlecht!
Sie halten die Herrſchaft

In ewigen Händen:
Und können sie brauchen
Wie's ihnen gefällt." —

Dergleichen Betrachtungen sind aber eigentlich unserm Gegenstande fremd. Vielmehr werden jetzt über das Verhältniß zwischen dem Charakter und dem Erkennen, in welchem alle seine Motive liegen, einige Erörterungen zweckmäßig seyn.

Da die Motive, welche die Erscheinung des Charakters, oder das Handeln, bestimmen, durch das Medium der Erkenntniß auf ihn einwirken, die Erkenntniß aber veränderlich ist, zwischen Irrthum und Wahrheit oft hin und her schwankt, in der Regel jedoch im Fortgange des Lebens immer mehr berichtigt wird, freilich in sehr verschiedenen Graden; so kann die Handlungsweise eines Menschen merklich verändert werden, ohne daß man daraus auf eine Veränderung seines Charakters zu schließen berechtigt wäre. Was der Mensch eigentlich und überhaupt will, die Anstrebung seines innersten Wesens und das Ziel, dem er ihr gemäß nachgeht, Dies können wir durch äußere Einwirkung auf ihn, durch Belehrung, nimmermehr ändern: sonst könnten wir ihn umschaffen. Seneka sagt vortrefflich: velle non discitur; wobei er die Wahrheit seinen Stoikern vorzieht, welche lehrten, διδακτην ειναι την αρετην (doceri posse virtutem). Von Außen kann auf den Willen allein durch Motive gewirkt werden. Diese können aber nie den Willen selbst ändern: denn sie selbst haben Macht über ihn nur unter der Voraussetzung, daß er gerade ein solcher ist, wie er ist. Alles, was sie können, ist also, daß sie die Richtung seines Strebens ändern, d. h. machen, daß er Das, was er unveränderlich sucht, auf einem andern Wege suche, als bisher. Daher kann Belehrung, verbesserte Erkenntniß, also Einwirkung von Außen, zwar ihn lehren, daß er in den Mitteln irrte, und kann demnach machen, daß er das Ziel, dem er, seinem innern Wesen gemäß, einmal nachstrebt, auf einem ganz andern Wege, sogar in einem ganz andern Objekt als vorher verfolge: niemals aber kann sie machen, daß er etwas wirklich Anderes wolle, als er bisher gewollt hat; sondern dies bleibt unveränderlich, denn er ist ja nur dieses Wollen selbst, welches sonst aufgehoben werden müßte. Jenes Erstere inzwischen, die Modifikabilität der Erkenntniß und dadurch des Thuns, geht

Google

ſo weit, daß er ſeinen unveränderlichen Zweck, er ſei z. B. Mohammeds Paradies, einmal in der wirklichen Welt, ein ander Mal in einer imaginären Welt zu erreichen ſucht, die Mittel hienach abmeſſend und daher das erſte Mal Klugheit, Gewalt und Betrug, das andere Mal Enthaltſamkeit, Gerechtigkeit, Almoſen, Wallfahrt nach Mecka anwendend. Sein Streben ſelbſt hat ſich aber deshalb nicht geändert, noch weniger er ſelbſt. Wenn alſo auch allerdings ſein Handeln ſehr verſchieden zu verſchiedenen Zeiten ſich darſtellt, ſo iſt ſein Wollen doch ganz daſſelbe geblieben. Velle non discitur.

Zur Wirkſamkeit der Motive iſt nicht bloß ihr Vorhandenſeyn, ſondern auch ihr Erkanntwerden erfordert: denn, nach einem ſchon einmal erwähnten ſehr guten Ausdruck der Scholaſtiker, causa finalis movet non secundum suum esse reale; sed secundum esse cognitum. Damit z. B. das Verhältniß, welches, in einem gegebenen Menſchen, Egoismus und Mitleid zu einander haben, hervortrete, iſt es nicht hinreichend, daß derſelbe etwan Reichthum beſitze und fremdes Elend ſehe; ſondern er muß auch wiſſen, was ſich mit dem Reichthum machen läßt, ſowohl für ſich, als für Andere; und nicht nur muß fremdes Leiden ſich ihm darſtellen, ſondern er muß auch wiſſen, was Leiden, aber auch was Genuß ſei. Vielleicht wußte er bei einem erſten Anlaß dieſes Alles nicht ſo gut, wie bei einem zweiten; und wenn er nun bei gleichem Anlaß verſchieden handelt, ſo liegt dies nur daran, daß die Umſtände eigentlich andere waren, nämlich dem Theil nach, der von ſeinem Erkennen derſelben abhängt, wenn ſie gleich dieſelben zu ſeyn ſcheinen. — Wie das Nichtkennen wirklich vorhandener Umſtände ihnen die Wirkſamkeit nimmt, ſo können andererſeits ganz imaginäre Umſtände wie reale wirken, nicht nur bei einer einzelnen Täuſchung, ſondern auch im Ganzen und auf die Dauer. Wird z. B. ein Menſch feſt überredet, daß jede Wohlthat ihm im künftigen Leben hundertfach vergolten wird; ſo gilt und wirkt eine ſolche Ueberzeugung ganz und gar wie ein ſicherer Wechſel auf ſehr lange Sicht, und er kann aus Egoismus geben, wie er, bei anderer Einſicht, aus Egoismus nehmen würde. Geändert hat er ſich nicht: velle non discitur. Vermöge dieſes großen Einfluſſes der Erkenntniß auf das Handeln, bei unveränderlichem Willen, geſchieht es, daß erſt allmälig der

Charakter sich entwickelt und seine verschiedenen Züge hervortreten. Daher zeigt er sich in jedem Lebensalter verschieden, und auf eine heftige, wilde Jugend kann ein gesetztes, mäßiges, männliches Alter folgen. Besonders wird das Böse des Charakters mit der Zeit immer mächtiger hervortreten; bisweilen aber auch werden Leidenschaften, denen man in der Jugend nachgab, später freiwillig gezügelt, bloß weil die entgegengesetzten Motive erst jetzt in die Erkenntniß getreten sind. Daher auch sind wir Alle Anfangs unschuldig, welches bloß heißt, daß weder wir, noch Andere das Böse unserer eigenen Natur kennen: erst an den Motiven tritt es hervor, und erst mit der Zeit treten die Motive in die Erkenntniß. Zuletzt lernen wir uns selbst kennen, als ganz Andere, als wofür wir uns a priori hielten, und oft erschrecken wir dann über uns selbst.

Reue entsteht nimmermehr daraus, daß (was unmöglich) der Wille, sondern daraus, daß die Erkenntniß sich geändert hat. Das Wesentliche und Eigentliche von Dem, was ich jemals gewollt, muß ich auch noch wollen: denn ich selbst bin dieser Wille, der außer der Zeit und der Veränderung liegt. Ich kann daher nie bereuen, was ich gewollt, wohl aber was ich gethan habe; weil ich, durch falsche Begriffe geleitet, etwas Anderes that, als meinem Willen gemäß war. Die Einsicht hierin, bei richtigerer Erkenntniß, ist die Reue. Dies erstreckt sich nicht etwan bloß auf die Lebensklugheit, auf die Wahl der Mittel und die Beurtheilung der Angemessenheit des Zwecks zu meinem eigentlichen Willen; sondern auch auf das eigentlich Ethische. So kann ich z. B. egoistischer gehandelt haben, als meinem Charakter gemäß ist, irre geführt durch übertriebene Vorstellungen von der Noth, in der ich selbst war, oder auch von der List, Falschheit, Bosheit Anderer, oder auch dadurch, daß ich übereilt, d. h. ohne Ueberlegung handelte, bestimmt, nicht durch in abstracto deutlich erkannte, sondern durch bloß anschauliche Motive, durch den Eindruck der Gegenwart und durch den Affekt, den er erregte, und der so stark war, daß ich nicht eigentlich den Gebrauch meiner Vernunft hatte; die Rückkehr der Besinnung ist dann aber auch hier nur berichtigte Erkenntniß, aus welcher Reue hervorgehen kann, die sich dann allemal durch Gutmachen des Geschehenen, so weit es möglich ist, kund giebt. Doch ist zu bemerken, daß

man, um sich selbst zu täuschen, sich scheinbare Uebereilungen vorbereitet, die eigentlich heimlich überlegte Handlungen sind. Denn wir betrügen und schmeicheln Niemanden durch so feine Kunstgriffe, als uns selbst. — Auch der umgekehrte Fall des Angeführten kann eintreten: mich kann ein zu gutes Zutrauen zu Anderen, oder Unkenntniß des relativen Werthes der Güter des Lebens, oder irgend ein abstraktes Dogma, den Glauben an welches ich nunmehr verloren habe, verleiten, weniger egoistisch zu handeln, als meinem Charakter gemäß ist, und mir dadurch Reue anderer Art zu bereiten. Immer also ist die Reue berichtigte Erkenntniß des Verhältnisses der That zur eigentlichen Absicht. — Wie dem Willen, sofern er seine Ideen im Raum allein, d. h. durch die bloße Gestalt offenbart, die schon von anderen Ideen, hier Naturkräften, beherrschte Materie sich widersetzt und selten die Gestalt, welche hier zur Sichtbarkeit strebte, vollkommen rein und deutlich, d. h. schön, hervorgehen läßt; so findet ein analoges Hinderniß der in der Zeit allein, d. h. durch Handlungen sich offenbarende Wille, an der Erkenntniß, die ihm selten die Data ganz richtig angiebt, wodurch dann die That nicht ganz genau dem Willen entsprechend ausfällt und daher Reue vorbereitet. Die Reue geht also immer aus berichtigter Erkenntniß, nicht aus der Aenderung des Willens hervor, als welche unmöglich ist. Gewissensangst über das Begangene ist nichts weniger als Reue, sondern Schmerz über die Erkenntniß seiner selbst an sich, d. h. als Wille. Sie beruht gerade auf der Gewißheit, daß man den selben Willen noch immer hat. Wäre er geändert und daher die Gewissensangst bloße Reue, so höbe diese sich selbst auf: denn das Vergangene könnte dann weiter keine Angst erwecken, da es die Aeußerungen eines Willens darstellte, welcher nicht mehr der des Reuigen wäre. Wir werden weiter unten die Bedeutung der Gewissensangst ausführlich erörtern.

Der Einfluß, den die Erkenntniß, als das Medium der Motive, zwar nicht auf den Willen selbst, aber auf sein Hervortreten in den Handlungen hat, begründet auch den Hauptunterschied zwischen dem Thun der Menschen und dem der Thiere, indem die Erkenntnißweise beider verschieden ist. Das Thier nämlich hat nur anschauliche, der Mensch, durch die Vernunft, auch abstrakte Vorstellungen, Begriffe. Obgleich nun Thier und Mensch

by Google

mit gleicher Nothwendigkeit durch die Motive bestimmt werden, so hat doch der Mensch eine vollkommene Wahlentscheidung vor dem Thiere voraus, welche auch oft für eine Freiheit des Willens in den einzelnen Thaten angesehen worden, obwohl sie nichts Anderes ist, als die Möglichkeit eines ganz durchgekämpften Konflikts zwischen mehreren Motiven, davon das stärkere ihn dann mit Nothwendigkeit bestimmt. Hiezu nämlich müssen die Motive die Form abstrakter Gedanken angenommen haben; weil nur mittelst dieser eine eigentliche Deliberation, d. h. Abwägung entgegengesetzter Gründe zum Handeln, möglich ist. Beim Thier kann die Wahl nur zwischen anschaulich vorliegenden Motiven Statt haben, weshalb dieselbe auf die enge Sphäre seiner gegenwärtigen, anschaulichen Apprehension beschränkt ist. Daher kann die Nothwendigkeit der Bestimmung des Willens durch das Motiv, welche der der Wirkung durch die Ursache gleich ist, allein bei Thieren anschaulich und unmittelbar dargestellt werden, weil hier auch der Zuschauer die Motive so unmittelbar, wie ihre Wirkung vor Augen hat; während beim Menschen die Motive fast immer abstrakte Vorstellungen sind, deren der Zuschauer nicht theilhaft wird, und sogar dem Handelnden selbst die Nothwendigkeit ihres Wirkens sich hinter ihrem Konflikt verbirgt. Denn nur in abstracto können mehrere Vorstellungen, als Urtheile und Ketten von Schlüssen, im Bewußtseyn neben einander liegen und dann frei von aller Zeitbestimmung gegen einander wirken, bis das stärkere die übrigen überwältigt und den Willen bestimmt. Dies ist die vollkommene Wahlentscheidung, oder Deliberationsfähigkeit, welche der Mensch vor dem Thiere voraus hat, und wegen welcher man ihm Willensfreiheit beigelegt hat, vermeinend, sein Wollen sei ein bloßes Resultat der Operationen des Intellekts, ohne daß ein bestimmter Trieb demselben zur Basis diene; während, in Wahrheit, die Motivation nur wirkt auf der Grundlage und unter der Voraussetzung seines bestimmten Triebes, welcher bei ihm individuell, d. h. ein Charakter ist. Eine ausführlichere Darstellung jener Deliberationsfähigkeit und der durch sie herbeigeführten Verschiedenheit der menschlichen und thierischen Willkür findet man in den „Beiden Grundproblemen der Ethik" (erste Auflage, S. 35 ff.), worauf ich also hier verweise. Uebrigens gehört diese Deliberationsfähigkeit des Menschen auch zu

Digitized by Google

den Dingen, die sein Daseyn so sehr viel quaalvoller, als das des Thieres machen; wie denn überhaupt unsere größten Schmerzen nicht in der Gegenwart, als anschauliche Vorstellungen oder unmittelbares Gefühl, liegen: sondern in der Vernunft, als abstrakte Begriffe, quälende Gedanken, von denen das allein in der Gegenwart und daher in beneidenswerther Sorglosigkeit lebende Thier völlig frei ist.

Die dargelegte Abhängigkeit der menschlichen Deliberationsfähigkeit vom Vermögen des Denkens in abstracto, also auch des Urtheilens und Schließens, scheint es gewesen zu seyn, welche sowohl den Cartesius, als den Spinoza verleitet hat, die Entscheidungen des Willens zu identifiziren mit dem Vermögen zu bejahen und zu verneinen (Urtheilskraft), woraus Cartesius ableitete, daß der, bei ihm indifferent freie, Wille die Schuld auch alles theoretischen Irrthums trage; Spinoza hingegen, daß der Wille durch die Motive, wie das Urtheil durch die Gründe nothwendig bestimmt werde*); welches letztere übrigens seine Richtigkeit hat, jedoch als eine wahre Konklusion aus falschen Prämissen auftritt. —

Die nachgewiesene Verschiedenheit der Art wie das Thier, von der wie der Mensch durch die Motive bewegt wird, erstreckt ihren Einfluß auf das Wesen beider sehr weit und trägt das Meiste bei zu dem durchgreifenden und augenfälligen Unterschied des Daseyns beider. Während nämlich das Thier immer nur durch eine anschauliche Vorstellung motivirt wird, ist der Mensch bestrebt diese Art der Motivation gänzlich auszuschließen und allein durch abstrakte Vorstellungen sich bestimmen zu lassen, wodurch er sein Vorrecht der Vernunft zu möglichstem Vortheil benutzt und, unabhängig von der Gegenwart, nicht den vorübergehenden Genuß oder Schmerz wählt oder flieht, sondern die Folgen beider bedenkt. In den meisten Fällen, von den ganz unbedeutenden Handlungen abgesehen, bestimmen uns abstrakte, gedachte Motive, nicht gegenwärtige Eindrücke. Daher ist uns jede einzelne Entbehrung für den Augenblick ziemlich leicht, aber jede Entsagung entsetzlich schwer: denn jene trifft nur die vorübereilende Gegenwart, diese aber die Zukunft und schließt daher

*) Cart. medit. 4. — Spin. Eth., P. II, prop. 48 et 49, enet.

unzählige Entbehrungen in ſich, deren Aequivalent ſie iſt. Die Urſache unſeres Schmerzes, wie unſerer Freude, liegt daher meiſtens nicht in der realen Gegenwart; ſondern bloß in abſtrakten Gedanken: dieſe ſind es, welche uns oft unerträglich fallen, Quaalen ſchaffen, gegen welche alle Leiden der Thierheit ſehr klein ſind, da über dieſelben auch unſer eigener phyſiſcher Schmerz oft gar nicht empfunden wird, ja, wir bei heftigen geiſtigen Leiden uns phyſiſche verurſachen, bloß um dadurch die Aufmerkſamkeit von jenen abzulenken auf dieſe: daher rauft man, im größten geiſtigen Schmerze, ſich die Haare aus, ſchlägt die Bruſt, zerfleiſcht das Antlitz, wälzt ſich auf dem Boden; welches Alles eigentlich nur gewaltſame Zerſtreuungsmittel von einem unerträglich fallenden Gedanken ſind. Eben weil der geiſtige Schmerz, als der viel größere, gegen den phyſiſchen unempfindlich macht, wird dem Verzweifelnden, oder von krankhaftem Unmuth Verzehrten, der Selbſtmord ſehr leicht, auch wenn er früher, im behaglichen Zuſtande, vor dem Gedanken daran zurückbebte. Imgleichen reiben die Sorge und Leidenſchaft, alſo das Gedankenſpiel, den Leib öfter und mehr auf, als die phyſiſchen Beſchwerden. Dem alſo gemäß ſagt Epiktetos mit Recht: Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus decreta) (V.) und Seneka: Plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus (Ep. 5). Auch Eulenſpiegel perſiflirte die menſchliche Natur ganz vortrefflich, indem er bergauf gehend lachte, aber bergab gehend weinte. Ja, Kinder die ſich wehe gethan, weinen oft nicht über den Schmerz, ſondern erſt, wenn man ſie beklagt, über den dadurch erregten Gedanken des Schmerzes. So große Unterſchiede im Handeln und im Leben fließen aus der Verſchiedenheit der thieriſchen und menſchlichen Erkenntnißweiſe. Ferner iſt das Hervortreten des deutlichen und entſchiedenen Individualcharakters, der hauptſächlich den Menſchen vom Thier, welches faſt nur Gattungscharakter hat, unterſcheidet, ebenfalls durch die, nur mittelſt der abſtrakten Begriffe mögliche, Wahl zwiſchen mehreren Motiven bedingt. Denn allein nach vorhergegangener Wahl ſind die in verſchiedenen Individuen verſchieden ausfallenden Entſchlüſſe ein Zeichen des individuellen Charakters derſelben, der bei Jedem ein anderer

iſt; während das Thun des Thieres nur von der Gegenwart, oder Abweſenheit des Eindrucks abhängt, vorausgeſetzt, daß derſelbe überhaupt ein Motiv für ſeine Gattung iſt. Daher endlich iſt beim Menſchen allein der Entſchluß, nicht aber der bloße Wunſch, ein gültiges Zeichen ſeines Charakters, für ihn ſelbſt und für Andere. Der Entſchluß aber wird allein durch die That gewiß, für ihn ſelbſt, wie für Andere. Der Wunſch iſt bloß nothwendige Folge des gegenwärtigen Eindrucks, ſei es des äußern Reizes, oder der innern vorübergehenden Stimmung, und iſt daher ſo unmittelbar nothwendig und ohne Ueberlegung, wie das Thun der Thiere: daher auch drückt er, eben wie dieſes, bloß den Gattungscharakter aus, nicht den individuellen, d. h. deutet bloß an, was der Menſch überhaupt, nicht was das den Wunſch fühlende Individuum zu thun fähig wäre. Die That allein iſt, weil ſie, ſchon als menſchliche Handlung, immer einer gewiſſen Ueberlegung bedarf, und weil der Menſch in der Regel ſeiner Vernunft mächtig, alſo beſonnen iſt, d. h. ſich nach gedachten abſtrakten Motiven entſcheidet, der Ausdruck der intelligibeln Maxime ſeines Handelns, das Reſultat ſeines innerſten Wollens, und ſtellt ſich hin als ein Buchſtabe zu dem Worte, das ſeinen empiriſchen Charakter bezeichnet, welcher ſelbſt nur der zeitliche Ausdruck ſeines intelligibeln Charakters iſt. Daher beſchweren, bei geſundem Gemüthe, nur Thaten das Gewiſſen, nicht Wünſche und Gedanken. Denn nur unſere Thaten halten uns den Spiegel unſeres Willens vor. Die ſchon oben erwähnte, völlig unüberlegt und wirklich im blinden Affekt begangene That iſt gewiſſermaaßen ein Mittelding zwiſchen bloßem Wunſch und Entſchluß: daher kann ſie durch wahre Reue, die ſich aber auch als That zeigt, wie ein verzeichneter Strich, ausgelöſcht werden aus dem Bilde unſeres Willens, welches unſer Lebenslauf iſt. — Uebrigens mag hier, als ein ſonderbares Gleichniß, die Bemerkung Platz finden, daß das Verhältniß zwiſchen Wunſch und That eine ganz zufällige, aber genaue Analogie hat mit dem zwiſchen elektriſcher Vertheilung und elektriſcher Mittheilung.

Zufolge dieſer geſammten Betrachtung über die Freiheit des Willens und was ſich auf ſie bezieht, finden wir, obwohl der Wille an ſich ſelbſt und außer der Erſcheinung frei, ja allmächtig zu nennen iſt, denſelben in ſeinen einzelnen, von Erkenntniß

beleuchteten Erscheinungen, also in Menschen und Thieren, durch Motive bestimmt, gegen welche der jedesmalige Charakter, immer auf gleiche Weise, gesetzmäßig und nothwendig reagirt. Den Menschen sehen wir, vermöge der hinzugekommenen abstrakten oder Vernunft-Erkenntniß, eine Wahlentscheidung vor dem Thiere voraushaben, die ihn aber nur zum Kampfplatz des Konflikts der Motive macht, ohne ihn ihrer Herrschaft zu entziehen, und daher zwar die Möglichkeit der vollkommenen Aeußerung des individuellen Charakters bedingt, keineswegs aber als Freiheit des einzelnen Wollens, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität anzusehen ist, dessen Nothwendigkeit sich über den Menschen, wie über jede andere Erscheinung erstreckt. Bis auf den angegebenen Punkt also, und nicht weiter, geht der Unterschied, welchen die Vernunft, oder die Erkenntniß mittelst Begriffe, zwischen dem menschlichen Wollen und dem thierischen herbeiführt. Allein welches ganz andere, bei der Thierheit unmögliche Phänomen des menschlichen Willens hervorgehen kann, wenn der Mensch die gesammte, dem Satz vom Grund unterworfene Erkenntniß der einzelnen Dinge als solcher verläßt und mittelst Erkenntniß der Ideen das principium individuationis durchschaut, wo alsdann ein wirkliches Hervortreten der eigentlichen Freiheit des Willens als Dinges an sich möglich wird, durch welches die Erscheinung in einen gewissen Widerspruch mit sich selbst tritt, den das Wort Selbstverleugnung bezeichnet, ja zuletzt das Ansich ihres Wesens sich aufhebt: — diese eigentliche und einzige unmittelbare Aeußerung der Freiheit des Willens an sich, auch in der Erscheinung, kann hier noch nicht deutlich dargestellt werden, sondern wird ganz zuletzt der Gegenstand unserer Betrachtung seyn.

Nachdem uns aber, durch die gegenwärtigen Auseinandersetzungen, die Unveränderlichkeit des empirischen Charakters, als welcher die bloße Entfaltung des außerzeitlichen intelligibeln ist, wie auch die Nothwendigkeit, mit der aus seinem Zusammentreffen mit den Motiven die Handlungen hervorgehen, deutlich geworden ist: haben wir zuvörderst eine Folgerung zu beseitigen, welche zu Gunsten der verwerflichen Neigungen sich sehr leicht daraus ziehen ließe. Da nämlich unser Charakter als die zeitliche Entfaltung eines außerzeitlichen und mithin untheilbaren und unveränderlichen Willensaktes, oder eines intelligibeln Charakters,

anzuſehen iſt, durch welchen alles Weſentliche, d. h. der ethiſche Gehalt unſeres Lebenswandels, unveränderlich beſtimmt iſt und ſich demgemäß in ſeiner Erſcheinung, dem empiriſchen Charakter, ausdrücken muß, während nur das Unweſentliche dieſer Erſcheinung, die äußeree Geſtaltung unſeres Lebenslaufes, abhängt von den Geſtalten, unter welchen die Motive ſich darſtellen; ſo könnte man ſchließen, daß es vergebliche Mühe wäre, an einer Beſſerung ſeines Charakters zu arbeiten, oder der Gewalt böſer Neigungen zu widerſtreben, daher es gerathener wäre, ſich dem Unabänderlichen zu unterwerfen und jeder Neigung, ſei ſie auch böſe, ſofort zu willfahren. — Allein es hat hiemit ganz und gar daſſelbe Bewandtniß, wie mit der Theorie vom unabwendbaren Schickſal, und der daraus gemachten Folgerung, die man αργος λογος, in neuerer Zeit Türkenglaube, nennt, deren richtige Widerlegung, wie ſie Chryſippos gegeben haben ſoll, Cicero darſtellt im Buche de fato, Kap. 12, 13.

Obwohl nämlich Alles als vom Schickſal unwiderruflich vorherbeſtimmt angeſehen werden kann, ſo iſt es dies doch eben nur mittelſt der Kette der Urſachen. Daher in keinem Fall beſtimmt ſeyn kann, daß eine Wirkung ohne ihre Urſache eintrete. Nicht die Begebenheit ſchlechthin alſo iſt vorherbeſtimmt, ſondern dieſelbe als Erfolg vorhergängiger Urſachen: alſo iſt nicht der Erfolg allein, ſondern auch die Mittel, als deren Erfolg er einzutreten beſtimmt iſt, vom Schickſal beſchloſſen. Treten demnach die Mittel nicht ein, dann auch ſicherlich nicht der Erfolg: beides immer nach der Beſtimmung des Schickſals, die wir aber auch immer erſt hinterher erfahren.

Wie die Begebenheiten immer dem Schickſal, d. h. der endloſen Verkettung der Urſachen, ſo werden unſere Thaten immer unſerm intelligibeln Charakter gemäß ausfallen: aber wie wir jenes nicht vorherwiſſen, ſo iſt uns auch keine Einſicht a priori in dieſen gegeben; ſondern nur a posteriori, durch die Erfahrung, lernen wir, wie die Anderen, ſo auch uns ſelbſt kennen. Brachte der intelligible Charakter es mit ſich, daß wir einen guten Entſchluß nur nach langem Kampf gegen eine böſe Neigung faſſen konnten; ſo muß dieſer Kampf vorhergehen und abgewartet werden. Die Reflexion über die Unveränderlichkeit des Charakters, über die Einheit der Quelle, aus welcher alle unſere

Thaten fließen, darf uns nicht verleiten, zu Gunsten des einen noch des andern Theiles, der Entscheidung des Charakters vorzugreifen: am erfolgenden Entschluß werden wir sehen, welcher Art wir sind, und uns an unsern Thaten spiegeln. Hieraus eben erklärt sich die Befriedigung, oder die Seelenangst, mit der wir auf den zurückgelegten Lebensweg zurücksehen: beide kommen nicht daher, daß jene vergangenen Thaten noch ein Daseyn hätten: sie sind vergangen, gewesen und jetzt nichts mehr; aber ihre große Wichtigkeit für uns kommt aus ihrer Bedeutung, kommt daher, daß diese Thaten der Abdruck des Charakters, der Spiegel des Willens sind, in welchen schauend wir unser innerstes Selbst, den Kern unseres Willens erkennen. Weil wir dies also nicht vorher, sondern erst nachher erfahren, kommt es uns zu, in der Zeit zu streben und zu kämpfen, eben damit das Bild, welches wir durch unsere Thaten wirken, so ausfalle, daß sein Anblick uns möglichst beruhige, nicht beängstige. Die Bedeutung aber solcher Beruhigung, oder Seelenangst, wird, wie gesagt, weiter unten untersucht werden. Hieher gehört hingegen noch folgende, für sich bestehende Betrachtung.

Neben dem intelligibeln und dem empirischen Charakter ist noch ein drittes, von beiden Verschiedenes zu erwähnen, der *erworbene Charakter*, den man erst im Leben, durch den Weltgebrauch, erhält, und von dem die Rede ist, wenn man gelobt wird als ein Mensch, der Charakter hat, oder getadelt als charakterlos. — Zwar könnte man meynen, daß, da der empirische Charakrer, als Erscheinung des intelligibeln, unveränderlich und, wie jede Naturerscheinung, in sich konsequent ist, auch der Mensch ebendeshalb immer sich selbst gleich und konsequent erscheinen müßte und daher nicht nöthig hätte, durch Erfahrung und Nachdenken, sich künstlich einen Charakter zu erwerben. Dem ist aber anders, und wiewohl man immer der Selbe ist, so versteht man jedoch sich selbst nicht jederzeit, sondern verkennt sich oft, bis man die eigentliche Selbstkenntniß in gewissem Grade erworben hat. Der empirische Charakter ist, als bloßer Naturtrieb, an sich unvernünftig: ja, seine Aeußerungen werden noch dazu durch die Vernunft gestört, und zwar um so mehr, je mehr Besonnenheit und Denkkraft der Mensch hat. Denn diese halten ihm immer vor, was *dem Menschen überhaupt*, als

Gattungscharakter, zukommt und im Wollen, wie im Leiſten, demſelben möglich iſt. Hiedurch wird ihm die Einſicht in Dasjenige, was allein von dem Allen er, vermöge ſeiner Individualität, will und vermag, erſchwert. Er findet in ſich zu allen, noch ſo verſchiedenen menſchlichen Anſtrebungen und Kräften die Anlagen; aber der verſchiedene Grad derſelben in ſeiner Individualität wird ihm nicht ohne Erfahrung klar: und wenn er nun zwar zu den Beſtrebungen greift, die ſeinem Charakter allein gemäß ſind, ſo fühlt er doch, beſonders in einzelnen Momenten und Stimmungen, die Anregung zu gerade entgegengeſetzten, damit unvereinbaren, die, wenn er jenen erſteren ungeſtört nachgehen will, ganz unterdrückt werden müſſen. Denn, wie unſer phyſiſcher Weg auf der Erde immer nur eine Linie, keine Fläche iſt; ſo müſſen wir im Leben, wenn wir Eines ergreifen und beſitzen wollen, unzähliges Anderes, rechts und links, entſagend, liegen laſſen. Können wir uns dazu nicht entſchließen, ſondern greifen, wie Kinder auf dem Jahrmarkt, nach Allem was im Vorübergehen reizt; dann iſt dies das verkehrte Beſtreben, die Linie unſeres Wegs in eine Fläche zu verwandeln: wir laufen ſodann im Zickzack, irrlichterliren hin und her und gelangen zu nichts. — Oder, um ein anderes Gleichniß zu gebrauchen, wie, nach Hobbes' Rechtslehre, urſprünglich Jeder auf jedes Ding ein Recht hat, aber auf keines ein ausſchließliches; letzteres jedoch auf einzelne Dinge erlangen kann, dadurch, daß er ſeinem Recht auf alle übrigen entſagt, wogegen die Anderen in Hinſicht auf das von ihm erwählte das gleiche thun; gerade ſo iſt es im Leben, wo wir irgend eine beſtimmte Beſtrebung, ſei ſie nach Genuß, Ehre, Reichthum, Wiſſenſchaft, Kunſt, oder Tugend, nur dann recht mit Ernſt und mit Glück verfolgen können, wann wir alle ihr fremden Anſprüche aufgeben, auf alles Andere verzichten. Darum iſt das bloße Wollen und auch Können an ſich noch nicht zureichend, ſondern ein Menſch muß auch *wiſſen*, was er will, und *wiſſen*, was er kann: erſt ſo wird er Charakter zeigen, und erſt dann kann er etwas Rechtes vollbringen. Bevor er dahin gelangt, iſt er, ungeachtet der natürlichen Konſequenz des empiriſchen Charakters, doch charakterlos, und obwohl er im Ganzen ſich treu bleiben und ſeine Bahn durchlaufen muß, von ſeinem Dämon gezogen; ſo wird er doch keine ſchnurgerechte, ſon-

dern eine zitternde, ungleiche Linie beſchreiben, ſchwanken, abweichen, umkehren, ſich Reue und Schmerz bereiten: dies Alles, weil er, im Großen und Kleinen, ſo Vieles als dem Menſchen möglich und erreichbar vor ſich ſieht, und doch nicht weiß, was davon allein ihm gemäß und ihm ausführbar, ja, auch nur ihm genießbar iſt. Er wird daher Manchen um eine Lage und Verhältniſſe beneiden, die doch nur deſſen Charakter, nicht dem ſeinigen, angemeſſen ſind, und in denen er ſich unglücklich fühlen würde, wohl gar es nicht einmal aushalten könnte. Denn wie dem Fiſche nur im Waſſer, dem Vogel nur in der Luft, dem Maulwurf nur unter der Erde wohl iſt, ſo jedem Menſchen nur in der ihm angemeſſenen Atmoſphäre; wie denn z. B. die Hofluft nicht Jedem reſpirabel iſt. Aus Mangel an genugſamer Einſicht in alles Dieſes wird Mancher allerlei mißlingende Verſuche machen, wird ſeinem Charakter im Einzelnen Gewalt anthun, und im Ganzen ihm doch wieder nachgeben müſſen: und was er ſo, gegen ſeine Natur, mühſam erlangt, wird ihm keinen Genuß geben; was er ſo erlernt, wird todt bleiben; ja ſogar in ethiſcher Hinſicht wird eine nicht aus reinem, unmittelbarem Antriebe, ſondern aus einem Begriff, einem Dogma entſprungene, für ſeinen Charakter zu edle That, durch nachfolgende egoiſtiſche Reue, alles Verdienſt verlieren, ſelbſt in ſeinen eigenen Augen. Velle non discitur. Wie wir der Unbiegſamkeit der fremden Charaktere erſt durch die Erfahrung inne werden und bis dahin kindiſch glauben, durch vernünftige Vorſtellungen, durch Bitten und Flehen, durch Beiſpiel und Edelmuth könnten wir irgend Einen dahin bringen, daß er von ſeiner Art laſſe, ſeine Handlungsweiſe ändere, von ſeiner Denkungsart abgehe, oder gar ſeine Fähigkeiten erweitere; ſo geht es uns auch mit uns ſelbſt. Wir müſſen erſt aus Erfahrung lernen, was wir wollen und was wir können: bis dahin wiſſen wir es nicht, ſind charakterlos und müſſen oft durch harte Stöße von außen auf unſern eigenen Weg zurückgeworfen werden. — Haben wir es aber endlich gelernt, dann haben wir erlangt, was man in der Welt Charakter nennt, den *erworbenen Charakter*. Dieſes iſt demnach nichts Anderes, als möglichſt vollkommene Kenntniß der eigenen Individualität: es iſt das abſtrakte, folglich deutliche Wiſſen von den unabänderlichen Eigenſchaften ſeines eigenen empiriſchen Charakters

und von dem Maaß und der Richtung ſeiner geiſtigen und körperlichen Kräfte, alſo von den geſammten Stärken und Schwächen der eigenen Individualität. Dies ſetzt uns in den Stand, die an ſich einmal unveränderliche Rolle der eigenen Perſon, die wir vorhin regellos naturaliſirten, jetzt beſonnen und methodiſch durchzuführen und die Lücken, welche Launen oder Schwächen darin verurſachen, nach Anleitung feſter Begriffe auszufüllen. Die durch unſere individuelle Natur ohnehin nothwendige Handlungsweiſe haben wir jetzt auf deutlich bewußte, uns ſtets gegenwärtige Maximen gebracht, nach denen wir ſie ſo beſonnen durchführen, als wäre es eine erlernte, ohne hiebei je irre zu werden durch den vorübergehenden Einfluß der Stimmung, oder des Eindrucks der Gegenwart, ohne gehemmt zu werden durch das Bittere oder Süße einer im Wege angetroffenen Einzelheit, ohne Zaudern, ohne Schwanken, ohne Inkonſequenzen. Wir werden nun nicht mehr, als Neulinge, warten, verſuchen, umhertappen, um zu ſehen, was wir eigentlich wollen und was wir vermögen; ſondern wir wiſſen es ein für alle Mal, haben bei jeder Wahl nur allgemeine Sätze auf einzelne Fälle anzuwenden und gelangen gleich zum Entſchluß. Wir kennen unſern Willen im Allgemeinen und laſſen uns nicht durch Stimmung, oder äußere Aufforderung verleiten, im Einzelnen zu beſchließen, was ihm im Ganzen entgegen iſt. Wir kennen eben ſo die Art und das Maaß unſerer Kräfte und unſerer Schwächen, und werden uns dadurch viele Schmerzen erſparen. Denn es giebt eigentlich gar keinen Genuß anders, als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der größte Schmerz iſt wahrgenommener Mangel an Kräften, wo man ihrer bedarf. Haben wir nun erforſcht, wo unſere Stärken und wo unſere Schwächen liegen; ſo werden wir unſere hervorſtechenden natürlichen Anlagen ausbilden, gebrauchen, auf alle Weiſe zu nutzen ſuchen und immer uns dahin wenden, wo dieſe taugen und gelten, aber durchaus und mit Selbſtüberwindung die Beſtrebungen vermeiden, zu denen wir von Natur geringe Anlagen haben; werden uns hüten, Das zu verſuchen, was uns doch nicht gelingt. Nur wer dahin gelangt iſt, wird ſtets mit voller Beſonnenheit ganz er ſelbſt ſeyn, und wird nie von ſich ſelbſt im Stiche gelaſſen werden, weil er immer wußte, was er ſich ſelber zumuthen konnte. Er wird alsdann oft der

Freude theilhaft werden, ſeine Stärken zu fühlen, und ſelten den Schmerz erfahren, an ſeine Schwächen erinnert zu werden, welches letztere Demüthigung iſt, die vielleicht den größten Geiſtesſchmerz verurſacht: daher man es viel beſſer ertragen kann, ſein Mißgeſchick, als ſein Ungeſchick deutlich ins Auge zu faſſen. — Sind wir nun alſo vollkommen bekannt mit unſeren Stärken und Schwächen; ſo werden wir auch nicht verſuchen, Kräfte zu zeigen, die wir nicht haben, werden nicht mit falſcher Münze ſpielen, weil ſolche Spiegelfechterei doch endlich ihr Ziel verfehlt. Denn da der ganze Menſch nur die Erſcheinung ſeines Willens iſt; ſo kann nichts verkehrter ſeyn, als, von der Reflexion ausgehend, etwas Anderes ſeyn zu wollen, als man iſt: denn es iſt ein unmittelbarer Widerſpruch des Willens mit ſich ſelbſt. Nachahmung fremder Eigenſchaften und Eigenthümlichkeiten iſt viel ſchimpflicher, als das Tragen fremder Kleider: denn es iſt das Urtheil der eigenen Werthloſigkeit von ſich ſelbſt ausgeſprochen. Kenntniß ſeiner eigenen Geſinnung und ſeiner Fähigkeiten jeder Art und ihrer unabänderlichen Gränzen iſt in dieſer Hinſicht der ſicherſte Weg, um zur möglichſten Zufriedenheit mit ſich ſelbſt zu gelangen. Denn es gilt von den inneren Umſtänden, was von den äußeren, daß es nämlich für uns keinen wirkſamern Troſt giebt, als die volle Gewißheit der unabänderlichen Nothwendigkeit. Uns quält ein Uebel, das uns betroffen, nicht ſo ſehr, als der Gedanke an die Umſtände, durch die es hätte abgewendet werden können; daher nichts wirkſamer zu unſerer Beruhigung iſt, als das Betrachten des Geſchehenen aus dem Geſichtspunkte der Nothwendigkeit, aus welchem alle Zufälle ſich als Werkzeuge eines waltenden Schickſals darſtellen und wir mithin das eingetretene Uebel als durch den Konflikt innerer und äußerer Umſtände unausweichbar herbeigezogen erkennen, alſo der Fatalismus. Wir jammern und toben auch eigentlich nur ſo lange, als wir hoffen dadurch entweder auf Andere zu wirken, oder uns ſelbſt zu unerhörter Anſtrengung aufzuregen. Aber Kinder und Erwachſene wiſſen ſich ſehr wohl zufrieden zu geben, ſobald ſie deutlich einſehen, daß es durchaus nicht anders iſt:

θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκῃ.

(Animo in pectoribus nostro domito necessitate.)

Wir gleichen den eingefangenen Elephanten, die viele Tage entſetzlich toben und ringen, bis ſie ſehen, daß es fruchtlos iſt, und dann plötzlich gelaſſen ihren Nacken dem Joch bieten, auf immer gebändigt. Wir ſind wie der König David, der, ſo lange ſein Sohn noch lebte, unabläſſig den Jehovah mit Bitten beſtürmte und ſich verzweifelnd geberdete; ſobald aber der Sohn todt war, nicht weiter daran dachte. Daher kommt es, daß unzählige bleibende Uebel, wie Krüppelhaftigkeit, Armuth, niederer Stand, Häßlichkeit, widriger Wohnort, von Unzähligen ganz gleichgültig ertragen und gar nicht mehr gefühlt werden, gleich vernarbten Wunden, bloß weil dieſe wiſſen, daß innere oder äußere Nothwendigkeit hier nichts zu ändern übrig läßt; während Glücklichere nicht einſehen, wie man es ertragen kann. Wie nun mit der äußern, ſo mit der innern Nothwendigkeit verſöhnt nichts ſo feſt, als eine deutliche Kenntniß derſelben. Haben wir, wie unſere guten Eigenſchaften und Stärken, ſo unſere Fehler und Schwächen ein für alle Mal deutlich erkannt, dem gemäß uns unſer Ziel geſteckt und über das Unerreichbare uns zufrieden gegeben; ſo entgehen wir dadurch am ſicherſten, ſo weit es unſere Individualität zuläßt, dem bitterſten aller Leiden, der Unzufriedenheit mit uns ſelbſt, welche die unausbleibliche Folge der Unkenntniß der eigenen Individualität, des falſchen Dünkels und daraus entſtandener Vermeſſenheit iſt. Auf die bittern Kapitel der anempfohlenen Selbſterkenntniß leidet vortreffliche Anwendung der Ovidiſche Vers:

> Optimus ille animi vindex laedentia pectus
> Vincula qui rupit, dedoluitque semel.

Soviel über den erworbenen Charakter, der zwar nicht ſowohl für die eigentliche Ethik, als für das Weltleben wichtig iſt, deſſen Erörterung ſich jedoch der des intelligibeln und des empiriſchen Charakters als die dritte Art nebenordnete, über welche erſteren wir uns in eine etwas ausführliche Betrachtung einlaſſen mußten, um uns deutlich zu machen, wie der Wille in allen ſeinen Erſcheinungen der Nothwendigkeit unterworfen iſt, während er dennoch an ſich ſelbſt frei, ja allmächtig genannt werden kann.

§. 56.

Dieſe Freiheit, dieſe Allmacht, als deren Aeußerung und Abbild die ganze ſichtbare Welt, ihre Erſcheinung, daſteht und den Geſetzen gemäß, welche die Form der Erkenntniß mit ſich bringt, ſich fortſchreitend entwickelt, — kann nun auch, und zwar da, wo ihr, in ihrer vollendeteſten Erſcheinung, die vollkommen adäquate Kenntniß ihres eigenen Weſens aufgegangen iſt, von Neuem ſich äußern, indem ſie nämlich entweder auch hier, auf dem Gipfel der Beſinnung und des Selbſtbewußtſeyns, das Selbe will, was ſie blind und ſich ſelbſt nicht kennend wollte, wo dann die Erkenntniß, wie im Einzelnen, ſo im Ganzen, für ſie ſtets Motiv bleibt; oder aber auch umgekehrt, dieſe Erkenntniß wird ihr ein Quietiv, welches alles Wollen beſchwichtigt und aufhebt. Dies iſt die ſchon oben im Allgemeinen aufgeſtellte Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, welche, als in Hinſicht auf den Wandel des Individuums allgemeine, nicht einzelne Willensäußerung, nicht die Entwickelung des Charakters ſtörend modifizirt, noch in einzelnen Handlungen ihren Ausdruck findet; ſondern entweder durch immer ſtärkeres Hervortreten der ganzen bisherigen Handlungsweiſe, oder umgekehrt, durch Aufhebung derſelben, lebendig die Maxime ausſpricht, welche, nach nunmehr erhaltener Erkenntniß, der Wille frei ergriffen hat. — Die deutlichere Entwickelung von allem Dieſen, der Hauptgegenſtand dieſes letzten Buches, iſt uns jetzt durch die dazwiſchen getretenen Betrachtungen über Freiheit, Nothwendigkeit und Charakter ſchon etwas erleichtert und vorbereitet: ſie wird es aber noch mehr werden, nachdem wir, jene abermals hinausſchiebend, zuvörderſt unſere Betrachtung auf das Leben ſelbſt, deſſen Wollen oder Nichtwollen die große Frage iſt, werden gerichtet haben, und zwar ſo, daß wir im Allgemeinen zu erkennen ſuchen, was dem Willen ſelbſt, der ja überall dieſes Lebens innerſtes Weſen iſt, eigentlich durch ſeine Bejahung werde, auf welche Art und wie weit ſie ihn befriedigt, ja befriedigen kann; kurz, was wohl im Allgemeinen und Weſentlichen als ſein Zuſtand in dieſer ſeiner eigenen und ihm in jeder Beziehung angehörenden Welt anzuſehen ſei.

Zuvörderſt wünſche ich, daß man hier ſich diejenige Betrach-

tung zurückrufe, mit welcher wir das zweite Buch beſchloſſen, veranlaßt durch die dort aufgeworfene Frage, nach dem Ziel und Zweck des Willens; ſtatt deren Beantwortung ſich uns vor Augen ſtellte, wie der Wille, auf allen Stufen ſeiner Erſcheinung, von der niedrigſten bis zur höchſten, eines letzten Zieles und Zweckes ganz entbehrt, immer ſtrebt, weil Streben ſein alleiniges Weſen iſt, dem kein erreichtes Ziel ein Ende macht, das daher keiner endlichen Befriedigung fähig iſt, ſondern nur durch Hemmung aufgehalten werden kann, an ſich aber ins Unendliche geht. Wir ſahen dies an der einfachſten aller Naturerſcheinungen, der Schwere, die nicht aufhört zu ſtreben und nach einem ausdehnungsloſen Mittelpunkt, deſſen Erreichung ihre und der Materie Vernichtung wäre, zu drängen, nicht aufhört, wenn auch ſchon das ganze Weltall zuſammengeballt wäre. Wir ſehen es in den anderen einfachen Naturerſcheinungen: das Feſte ſtrebt, ſei es durch Schmelzen oder durch Auflöſung, nach Flüſſigkeit, wo allein ſeine chemiſchen Kräfte frei werden: Starrheit iſt ihre Gefangenſchaft, in der ſie von der Kälte gehalten werden. Das Flüſſige ſtrebt nach Dunſtgeſtalt, in welche es, ſobald es nur von allem Druck befreit iſt, ſogleich übergeht. Kein Körper iſt ohne Verwandtſchaft, d. i. ohne Streben, oder ohne Sucht und Begier, wie Jakob Böhme ſagen würde. Die Elektricität pflanzt ihre innere Selbſtentzweiung ins Unendliche fort, wenn gleich die Maſſe des Erdballs die Wirkung verſchlingt. Der Galvanismus iſt, ſo lange die Säule lebt, ebenfalls ein zwecklos unaufhörlich erneuerter Akt der Selbſtentzweiung und Verſöhnung. Eben ein ſolches raſtloſes, nimmer befriedigtes Streben iſt das Daſeyn der Pflanze, ein unaufhörliches Treiben, durch immer höher geſteigerte Formen, bis der Endpunkt, das Saamenkorn, wieder der Anfangspunkt wird: dies ins Unendliche wiederholt: nirgends ein Ziel, nirgends endliche Befriedigung, nirgends ein Ruhepunkt. Zugleich werden wir uns aus dem zweiten Buch erinnern, daß überall die mannigfaltigen Naturkräfte und organiſchen Formen einander die Materie ſtreitig machen, an der ſie hervortreten wollen, indem Jedes nur beſitzt was es dem Andern entriſſen hat, und ſo ein ſteter Kampf um Leben und Tod unterhalten wird, aus welchem eben hauptſächlich der Widerſtand hervorgeht, durch welchen jenes, das innerſte Weſen jedes Dinges ausmachende

Streben überall gehemmt wird, vergeblich drängt, doch von seinem Wesen nicht lassen kann, sich durchquält, bis diese Erscheinung untergeht, wo dann andere ihren Platz und ihre Materie gierig ergreifen.

Wir haben längst dieses den Kern und das Ansich jedes Dinges ausmachende Streben als das selbe und nämliche erkannt, was in uns, wo es sich am deutlichsten, am Lichte des vollesten Bewußtseyns manifestirt, Wille heißt. Wir nennen dann seine Hemmung durch ein Hinderniß, welches sich zwischen ihn und sein einstweiliges Ziel stellt, Leiden; hingegen sein Erreichen des Ziels Befriedigung, Wohlseyn, Glück. Wir können diese Benennungen auch auf jene, dem Grade nach schwächern, dem Wesen nach identischen Erscheinungen der erkenntnißlosen Welt übertragen. Diese sehen wir alsdann in stetem Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück. Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; so lange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maaß und Ziel des Leidens.

Was wir aber so nur mit geschärfter Aufmerksamkeit und mit Anstrengung in der erkenntnißlosen Natur entdecken, tritt uns deutlich entgegen in der erkennenden, im Leben der Thierheit, dessen stetes Leiden leicht nachzuweisen ist. Wir wollen aber, ohne auf dieser Zwischenstufe zu verweilen, uns dahin wenden, wo, von der hellsten Erkenntniß beleuchtet, Alles aufs deutlichste hervortritt, im Leben des Menschen. Denn wie die Erscheinung des Willens vollkommener wird, so wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar. In der Pflanze ist noch keine Sensibilität, also kein Schmerz: ein gewiß sehr geringer Grad von Leiden wohnt den untersten Thieren, den Infusorien und Radiarien ein: sogar in den Insekten ist die Fähigkeit zu empfinden und zu leiden noch beschränkt: erst mit dem vollkommenen Nervensystem der Wirbelthiere tritt sie in hohem Grade ein, und in immer höherem, je mehr die Intelligenz sich entwickelt. In gleichem Maaße also, wie die Erkenntniß zur Deutlichkeit gelangt, das Bewußtseyn sich steigert, wächst auch die Qual, welche folglich

ihren höchſten Grad im Menſchen erreicht, und dort wieder um ſo mehr, je deutlicher erkennend, je intelligenter der Menſch iſt: der, in welchem der Genius lebt, leidet am meiſten. In dieſem Sinne, nämlich in Beziehung auf den Grad der Erkenntniß überhaupt, nicht auf das bloße abſtrakte Wiſſen, verſtehe und gebrauche ich hier jenen Spruch des Koheleth: Qui auget scientiam, auget et dolorem. — Dieſes genaue Verhältniß zwiſchen dem Grade des Bewußtſeyns und dem des Leidens hat durch eine anſchauliche und augenfällige Darſtellung überaus ſchön in einer Zeichnung ausgedrückt jener philoſophiſche Maler, oder malende Philoſoph, Tiſchbein. Die obere Hälfte ſeines Blattes ſtellt Weiber dar, denen ihre Kinder entführt werden, und die, in verſchiedenen Gruppen und Stellungen, den tiefen mütterlichen Schmerz, Angſt, Verzweiflung, mannigfaltig ausdrücken; die untere Hälfte des Blattes zeigt, in ganz gleicher Anordnung und Gruppirung, Schaafe, denen die Lämmer weggenommen werden: ſo daß jedem menſchlichen Kopf, jeder menſchlichen Stellung der obern Blatthälfte, da unten ein thieriſches Analogon entſpricht und man nun deutlich ſieht, wie ſich der im dumpfen thieriſchen Bewußtſeyn mögliche Schmerz verhält zu der gewaltigen Quaal, welche erſt durch die Deutlichkeit der Erkenntniß, die Klarheit des Bewußtſeyns, möglich ward.

Wir wollen dieſerwegen im menſchlichen Daſeyn das innere und weſentliche Schickſal des Willens betrachten. Jeder wird leicht im Leben des Thieres das Nämliche, nur ſchwächer, in verſchiedenen Graden ausgedrückt wiederfinden und zur Genüge auch an der leidenden Thierheit ſich überzeugen können, wie weſentlich alles Leben Leiden iſt.

§. 57.

Auf jeder Stufe, welche die Erkenntniß beleuchtet, erſcheint ſich der Wille als Individuum. Im unendlichen Raum und unendlicher Zeit findet das menſchliche Individuum ſich als endliche, folglich als eine gegen Jene verſchwindende Größe, in ſie hineingeworfen und hat, wegen ihrer Unbegränztheit, immer nur ein relatives, nie ein abſolutes Wann und Wo ſeines Daſeyns: denn ſein Ort und ſeine Dauer ſind endliche Theile eines Un-

endlichen und Gränzenloſen. — Sein eigentliches Daſeyn iſt nur in der Gegenwart, deren ungehemmte Flucht in die Vergangenheit ein ſteter Uebergang in den Tod, ein ſtetes Sterben iſt; da ſein vergangenes Leben, abgeſehen von deſſen etwanigen Folgen für die Gegenwart, wie auch von dem Zeugniß über ſeinen Willen, das darin abgedrückt iſt, ſchon völlig abgethan, geſtorben und nichts mehr iſt: daher auch es ihm vernünftigerweiſe gleichgültig ſeyn muß, ob der Inhalt jener Vergangenheit Quaalen oder Genüſſe waren. Die Gegenwart aber wird beſtändig unter ſeinen Händen zur Vergangenheit: die Zukunft iſt ganz ungewiß und immer kurz. So iſt ſein Daſeyn, ſchon von der formellen Seite allein betrachtet, ein ſtetes Hinſtürzen der Gegenwart in die todte Vergangenheit, ein ſtetes Sterben. Sehen wir es nun aber auch von der phyſiſchen Seite an; ſo iſt offenbar, daß wie bekanntlich unſer Gehen nur ein ſtets gehemmtes Fallen iſt, das Leben unſeres Leibes nur ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeſchobener Tod iſt: endlich iſt eben ſo die Regſamkeit unſeres Geiſtes eine fortdauernd zurückgeſchobene Langeweile. Jeder Athemzug wehrt den beſtändig eindringenden Tod ab, mit welchem wir auf dieſe Weiſe in jeder Sekunde kämpfen, und dann wieder, in größeren Zwiſchenräumen, durch jede Mahlzeit, jeden Schlaf, jede Erwärmung u. ſ. w. Zuletzt muß er ſiegen: denn ihm ſind wir ſchon durch die Geburt anheimgefallen, und er ſpielt nur eine Weile mit ſeiner Beute, bevor er ſie verſchlingt. Wir ſetzen indeſſen unſer Leben mit großem Antheil und vieler Sorgfalt fort, ſo lange als möglich, wie man eine Seifenblaſe ſo lange und ſo groß als möglich aufbläſt, wiewohl mit der feſten Gewißheit, daß ſie platzen wird.

Sahen wir ſchon in der erkenntnißloſen Natur das innere Weſen derſelben als ein beſtändiges Streben, ohne Ziel und ohne Raſt; ſo tritt uns bei der Betrachtung des Thieres und des Menſchen dieſes noch viel deutlicher entgegen. Wollen und Streben iſt ſein ganzes Weſen, einem unlöſchbaren Durſt gänzlich zu vergleichen. Die Baſis alles Wollens aber iſt Bedürftigkeit, Mangel, alſo Schmerz, dem er folglich ſchon urſprünglich und durch ſein Weſen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung ſie ihm ſogleich wieder wegnimmt; ſo befällt ihn furchtbare Leere und

Langeweile: d. h. sein Wesen und sein Daseyn selbst wird ihm zur unerträglichen Last. Sein Leben schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her, zwischen dem Schmerz und der Langeweile, welche beide in der That dessen letzte Bestandtheile sind. Dieses hat sich sehr seltsam auch dadurch aussprechen müssen, daß, nachdem der Mensch alle Leiden und Quaalen in die Hölle versetzt hatte, für den Himmel nun nichts übrig blieb, als eben Langeweile.

Das stete Streben aber, welches das Wesen jeder Erscheinung des Willens ausmacht, erhält auf den höheren Stufen der Objektivation seine erste und allgemeinste Grundlage dadurch, daß hier der Wille sich erscheint als ein lebendiger Leib, mit dem eisernen Gebot, ihn zu nähren: und was diesem Gebote die Kraft giebt, ist eben, daß dieser Leib nichts Anderes, als der objektivirte Wille zum Leben selbst ist. Der Mensch, als die vollkommenste Objektivation jenes Willens, ist demgemäß auch das bedürftigste unter allen Wesen: er ist konkretes Wollen und Bedürfen durch und durch, ist ein Konkrement von tausend Bedürfnissen. Mit diesen steht er auf der Erde, sich selber überlassen, über Alles in Ungewißheit, nur nicht über seine Bedürftigkeit und seine Noth: demgemäß füllt die Sorge für die Erhaltung jenes Daseyns, unter so schweren, sich jeden Tag von Neuem meldenden Forderungen, in der Regel, das ganze Menschenleben aus. An sie knüpft sich sodann unmittelbar die zweite Anforderung, die der Fortpflanzung des Geschlechts. Zugleich bedrohen ihn von allen Seiten die verschiedenartigsten Gefahren, denen zu entgehen es beständiger Wachsamkeit bedarf. Mit behutsamem Schritt und ängstlichem Umherspähen verfolgt er seinen Weg, denn tausend Zufälle und tausend Feinde lauern ihm auf. So gieng er in der Wildniß, und so geht er im civilisirten Leben; es giebt für ihn keine Sicherheit:

> Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis
> Degitur hoc' aevi, quodcunque est!
>
> *Lucr.*, II, 15.

Das Leben der Allermeisten ist auch nur ein steter Kampf um diese Existenz selbst, mit der Gewißheit ihn zuletzt zu verlieren. Was sie aber in diesem so mühsäligen Kampfe ausdauern läßt, ist nicht sowohl die Liebe zum Leben, als die Furcht vor dem

Digitized by Google

Tode, der jedoch als unausweichbar im Hintergrunde ſteht und jeden Augenblick herantreten kann. — Das Leben ſelbſt iſt ein Meer voller Klippen und Strudel, die der Menſch mit der größten Behutſamkeit und Sorgfalt vermeidet, obwohl er weiß, daß, wenn es ihm auch gelingt, mit aller Anſtrengung und Kunſt ſich durchzuwinden, er eben dadurch mit jedem Schritt dem größten, dem totalen, dem unvermeidlichen und unheilbaren Schiffbruch näher kommt, ja gerade auf ihn zuſteuert, dem Tode: dieſer iſt das endliche Ziel der mühſäligen Fahrt und für ihn ſchlimmer als alle Klippen, denen er auswich.

Nun iſt es aber ſogleich ſehr bemerkenswerth, daß einerſeits die Leiden und Quaalen des Lebens leicht ſo anwachſen können, daß ſelbſt der Tod, in der Flucht vor welchem das ganze Leben beſteht, wünſchenswerth wird und man freiwillig zu ihm eilt; und andererſeits wieder, daß ſobald Noth und Leiden dem Menſchen eine Raſt vergönnen, die Langeweile gleich ſo nahe iſt, daß er des Zeitvertreibes nothwendig bedarf. Was alle Lebenden beſchäftigt und in Bewegung erhält, iſt das Streben nach Daſeyn. Mit dem Daſeyn aber, wenn es ihnen geſichert iſt, wiſſen ſie nichts anzufangen: daher iſt das Zweite, was ſie in Bewegung ſetzt, das Streben, die Laſt des Daſeyns los zu werden, es unfühlbar zu machen, „die Zeit zu tödten", d. h. der Langenweile zu entgehen. Demgemäß ſehen wir, daß faſt alle vor Noth und Sorgen geborgene Menſchen, nachdem ſie nun endlich alle anderen Laſten abgewälzt haben, jetzt ſich ſelbſt zur Laſt ſind und nun jede durchgebrachte Stunde für Gewinn achten, alſo jeden Abzug von eben jenem Leben, zu deſſen möglichſt langer Erhaltung ſie bis dahin alle Kräfte aufboten. Die Langeweile aber iſt nichts weniger, als ein gering zu achtendes Uebel: ſie malt zuletzt wahre Verzweiflung auf das Geſicht. Sie macht, daß Weſen, welche einander ſo wenig lieben, wie die Menſchen, doch ſo ſehr einander ſuchen, und wird dadurch die Quelle der Geſelligkeit. Auch werden überall gegen ſie, wie gegen andere allgemeine Kalamitäten, öffentliche Vorkehrungen getroffen, ſchon aus Staatsklugheit; weil dieſes Uebel, ſo gut als ſein entgegengeſetztes Extrem, die Hungersnoth, die Menſchen zu den größten Zügelloſigkeiten treiben kann: panem et Circenses braucht das Volk. Das ſtrenge Philadelphiſche Pönitenziarſyſtem macht, mit-

telſt Einſamkeit und Unthätigkeit, bloß die Langeweile zum Strafwerkzeug: und es iſt ein ſo fürchterliches, daß es ſchon die Züchtlinge zum Selbſtmord geführt hat. Wie die Noth die beſtändige Geiſſel des Volkes iſt, ſo die Langeweile die der vornehmen Welt. Im bürgerlichen Leben iſt ſie durch den Sonntag, wie die Noth durch die ſechs Wochentage repräſentirt.

Zwiſchen Wollen und Erreichen fließt nun durchaus jedes Menſchenleben fort. Der Wunſch iſt, ſeiner Natur nach, Schmerz: die Erreichung gebiert ſchnell Sättigung: das Ziel war nur ſcheinbar: der Beſitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Geſtalt ſtellt ſich der Wunſch, das Bedürfniß wieder ein: wo nicht, ſo folgt Oede, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf ebenſo quälend iſt, wie gegen die Noth. — Daß Wunſch und Befriedigung ſich ohne zu kurze und ohne zu lange Zwiſchenräume folgen, verkleinert das Leiden, welches Beide geben, zum geringſten Maaße und macht den glücklichſten Lebenslauf aus. Denn Das, was man ſonſt den ſchönſten Theil, die reinſten Freuden des Lebens nennen möchte, eben auch nur, weil es uns aus dem realen Daſeyn heraushebt und uns in antheilloſe Zuſchauer deſſelben verwandelt, alſo das reine Erkennen, dem alles Wollen fremd bleibt, der Genuß des Schönen, die ächte Freude an der Kunſt, dies iſt, weil es ſchon ſeltene Anlagen erfordert, nur höchſt Wenigen und auch dieſen nur als ein vorübergehender Traum vergönnt: und dann macht eben dieſe Wenigen die höhere intellektuelle Kraft für viel größere Leiden empfänglich, als die Stumpferen je empfinden können, und ſtellt ſie überdies einſam unter merklich von ihnen verſchiedene Weſen: wodurch ſich denn auch Dieſes ausgleicht. Dem bei weitem größten Theile der Menſchen aber ſind die rein intellektuellen Genüſſe nicht zugänglich; der Freude, die im reinen Erkennen liegt, ſind ſie faſt ganz unfähig: ſie ſind gänzlich auf das Wollen verwieſen. Wenn daher irgend etwas ihnen Antheil abgewinnen, ihnen intereſſant ſeyn ſoll, ſo muß es (dies liegt auch ſchon in der Wortbedeutung) irgendwie ihren Willen anregen, ſei es auch nur durch eine ferne und nur in der Möglichkeit liegende Beziehung auf ihn; er darf aber nie ganz aus dem Spiele bleiben, weil ihr Daſeyn bei Weitem mehr im Wollen als im Erkennen liegt: Aktion und Reaktion iſt ihr einziges Element. Die

naiven Aeußerungen dieſer Beſchaffenheit kann man aus Kleinigkeiten und alltäglichen Erſcheinungen abnehmen: ſo z. B. ſchreiben ſie an ſehenswerthen Orten, die ſie beſuchen, ihre Namen hin, um ſo zu reagiren, um auf den Ort zu wirken, da er nicht auf ſie wirkte: ferner können ſie nicht leicht ein fremdes, ſeltenes Thier bloß betrachten, ſondern müſſen es reizen, necken, mit ihm ſpielen, um nur Aktion und Reaktion zu empfinden; ganz beſonders aber zeigt jenes Bedürfniß der Willensanregung ſich an der Erfindung und Erhaltung des Kartenſpieles, welches recht eigentlich der Ausdruck der kläglichen Seite der Menſchheit iſt.

Aber was auch Natur, was auch das Glück gethan haben mag; wer man auch ſei, und was man auch beſitze; der dem Leben weſentliche Schmerz läßt ſich nicht abwälzen:

Πηλειδης δ' ωμωξεν, ιδων εις ουρανον ευρυν.
(Pelides autem ejulavit, intuitus in coelum latum.)

Und wieder:

Ζηνος μεν παις ηα Κρονιονος, αυταρ οιζυν
Ειχον απειρεσιην.
(Jovis quidem filius eram Saturnii; verum aerumnam
Habebam infinitam.)

Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leiden zu verbannen, leiſten nichts weiter, als daß es ſeine Geſtalt verändert. Dieſe iſt urſprünglich Mangel, Noth, Sorge um die Erhaltung des Lebens. Iſt es, was ſehr ſchwer hält, geglückt, den Schmerz in dieſer Geſtalt zu verdrängen, ſo ſtellt er ſogleich ſich in tauſend anderen ein, abwechſelnd nach Alter und Umſtänden, als Geſchlechtstrieb, leidenſchaftliche Liebe, Eiferſucht, Neid, Haß, Angſt, Ehrgeiz, Geldgeiz, Krankheit u. ſ. w. u. ſ. w. Kann er endlich in keiner andern Geſtalt Eingang finden, ſo kommt er im traurigen, grauen Gewand des Ueberdruſſes und der Langenweile, gegen welche dann mancherlei verſucht wird. Gelingt es endlich dieſe zu verſcheuchen, ſo wird es ſchwerlich geſchehen, ohne dabei den Schmerz in einer der vorigen Geſtalten wieder einzulaſſen und ſo den Tanz von vorne zu beginnen; denn zwiſchen Schmerz und Langerweile wird jedes Menſchenleben hin und her geworfen. So niederſchlagend dieſe Betrachtung iſt, ſo will ich doch nebenher auf eine Seite derſelben aufmerkſam machen, aus der ſich ein Troſt ſchöpfen,

ja vielleicht gar eine Stoiſche Gleichgültigkeit gegen das vorhandene eigene Uebel erlangen läßt. Denn unſere Ungeduld über dieſes entſteht großentheils daraus, daß wir es als zufällig erkennen, als herbeigeführt durch eine Kette von Urſachen, die leicht anders ſeyn könnte. Denn über die unmittelbar nothwendigen und ganz allgemeinen Uebel, z. B. Nothwendigkeit des Alters und des Todes und vieler täglichen Unbequemlichkeiten, pflegen wir uns nicht zu betrüben. Es iſt vielmehr die Betrachtung der Zufälligkeit der Umſtände, die gerade auf uns ein Leiden brachten, was dieſem den Stachel giebt. Wenn wir nun aber erkannt haben, daß der Schmerz als ſolcher dem Leben weſentlich und unausweichbar iſt, und nichts weiter als ſeine bloße Geſtalt, die Form unter der er ſich darſtellt, vom Zufall abhängt, daß alſo unſer gegenwärtiges Leiden eine Stelle ausfüllt, in welche, ohne daſſelbe, ſogleich ein anderes träte, das jetzt von jenem ausgeſchloſſen wird, daß demnach, im Weſentlichen, das Schickſal uns wenig anhaben kann; ſo könnte eine ſolche Reflexion, wenn ſie zur lebendigen Ueberzeugung würde, einen bedeutenden Grad Stoiſchen Gleichmuths herbeiführen und die ängſtliche Beſorgniß um das eigene Wohl ſehr vermindern. In der That aber mag eine ſo viel vermögende Herrſchaft der Vernunft über das unmittelbar gefühlte Leiden ſelten oder nie ſich finden.

Uebrigens könnte man durch jene Betrachtung über die Unvermeidlichkeit des Schmerzes und über das Verdrängen des einen durch den andern und das Herbeiziehen des neuen durch den Austritt des vorigen, ſogar auf die paradoxe, aber nicht ungereimte Hypotheſe geleitet werden, daß in jedem Individuum das Maaß des ihm weſentlichen Schmerzes durch ſeine Natur ein für alle Mal beſtimmt wäre, welches Maaß weder leer bleiben, noch überfüllt werden könnte, wie ſehr auch die Form des Leidens wechſeln mag. Sein Leiden und Wohlſeyn wäre demnach gar nicht von außen, ſondern eben nur durch jenes Maaß, jene Anlage, beſtimmt, welche zwar durch das phyſiſche Befinden einige Ab- und Zunahme zu verſchiedenen Zeiten erfahren möchte, im Ganzen aber doch die ſelbe bliebe und nichts Anderes wäre, als was man ſein Temperament nennt, oder genauer, der Grad in welchem er, wie Platon es im erſten Buch der Republik ausdrückt, ευκολος oder δυσκολος, d. i. leichten oder ſchweren Sinnes

wäre. — Für dieſe Hypotheſe ſpricht nicht nur die bekannte Erfahrung, daß große Leiden alle kleineren gänzlich unfühlbar machen, und umgekehrt, bei Abweſenheit großer Leiden, ſelbſt die kleinſten Unannehmlichkeiten uns quälen und verſtimmen; ſondern die Erfahrung lehrt auch, daß, wenn ein großes Unglück, bei deſſen bloßen Gedanken wir ſchauderten, nun wirklich eingetreten iſt, dennoch unſere Stimmung, ſobald wir den erſten Schmerz überſtanden haben, im Ganzen ziemlich unverändert daſteht; und auch umgekehrt, daß nach dem Eintritt eines lang erſehnten Glückes, wir uns im Ganzen und anhaltend nicht merklich wohler und behaglicher fühlen als vorher. Bloß der Augenblick des Eintritts jener Veränderungen bewegt uns ungewöhnlich ſtark als tiefer Jammer, oder lauter Jubel; aber beide verſchwinden bald, weil ſie auf Täuſchung beruhten. Denn ſie entſtehen nicht über den unmittelbar gegenwärtigen Genuß oder Schmerz, ſondern nur über die Eröffnung einer neuen Zukunft, die darin anticipirt wird. Nur dadurch, daß Schmerz oder Freude von der Zukunft borgten, konnten ſie ſo abnorm erhöht werden, folglich nicht auf die Dauer. — Für die aufgeſtellte Hypotheſe, der zufolge, wie im Erkennen, ſo auch im Gefühl des Leidens oder Wohlſeyns ein ſehr großer Theil ſubjektiv und a priori beſtimmt wäre, können noch als Belege die Bemerkungen angeführt werden, daß der menſchliche Frohſinn, oder Trübſinn, augenſcheinlich nicht durch äußere Umſtände, durch Reichthum oder Stand, beſtimmt wird; da wir wenigſtens ebenſo viele frohe Geſichter unter den Armen, als unter den Reichen antreffen: ferner, daß die Motive, auf welche der Selbſtmord erfolgt, ſo höchſt verſchieden ſind; indem wir kein Unglück angeben können, das groß genug wäre, um ihn nur mit vieler Wahrſcheinlichkeit, bei jedem Charakter, herbeizuführen, und wenige, die ſo klein wären, daß nicht ihnen gleichwiegende ihn ſchon veranlaßt hätten. Wenn nun gleich der Grad unſerer Heiterkeit oder Traurigkeit nicht zu allen Zeiten der ſelbe iſt; ſo werden wir, dieſer Anſicht zufolge, es nicht dem Wechſel äußerer Umſtände, ſondern dem des innern Zuſtandes, des phyſiſchen Befindens, zuſchreiben. Denn, wann eine wirkliche, wiewohl immer nur temporäre, Steigerung unſerer Heiterkeit, ſelbſt bis zur Freudigkeit, eintritt; ſo pflegt ſie ohne allen äußern Anlaß ſich einzufinden. Zwar ſehen wir oft unſern Schmerz nur aus

einem bestimmten äußern Verhältniß hervorgehen, und sind sichtbarlich nur durch dieses gedrückt und betrübt: wir glauben dann, daß wenn nur dieses gehoben wäre, die größte Zufriedenheit eintreten müßte. Allein dies ist Täuschung. Das Maaß unseres Schmerzes und Wohlseyns im Ganzen ist, nach unserer Hypothese, für jeden Zeitpunkt subjektiv bestimmt, und in Beziehung auf dasselbe ist jenes äußere Motiv zur Betrübniß nur was für den Leib ein Vesikatorium, zu dem sich alle, sonst vertheilten bösen Säfte hinziehen. Der in unserm Wesen, für diese Zeitperiode, begründete und daher unabwälzbare Schmerz wäre, ohne jene bestimmte äußere Ursache des Leidens, an hundert Punkten vertheilt und erschiene in Gestalt von hundert kleinen Verdrießlichkeiten und Grillen über Dinge, die wir jetzt ganz übersehen, weil unsere Kapacität für den Schmerz schon durch jenes Hauptübel ausgefüllt ist, welches alles sonst zerstreute Leiden auf einen Punkt koncentrirt hat. Diesem entspricht auch die Beobachtung, daß, wenn eine große, uns beklemmende Besorgniß endlich, durch den glücklichen Ausgang, uns von der Brust gehoben wird, alsbald an ihre Stelle eine andere tritt, deren ganzer Stoff schon vorher da war, jedoch nicht als Sorge ins Bewußtseyn kommen konnte, weil dieses keine Kapacität dafür übrig hatte, weshalb dieser Sorgestoff bloß als dunkle unbemerkte Nebelgestalt an dessen Horizonts äußerstem Ende stehen blieb. Jetzt aber, da Platz geworden, tritt sogleich dieser fertige Stoff heran und nimmt den Thron der herrschenden (πρυτανευουσα) Besorgniß des Tages ein: wenn er nun auch, der Materie nach, sehr viel leichter ist, als der Stoff jener verschwundenen Besorgniß; so weiß er doch sich so aufzublähen, daß er ihr an scheinbarer Größe gleichkommt und so als Hauptbesorgniß des Tages den Thron vollkommen ausfüllt.

Unmäßige Freude und sehr heftiger Schmerz finden sich immer nur in derselben Person ein: denn beide bedingen sich wechselseitig und sind auch gemeinschaftlich durch große Lebhaftigkeit des Geistes bedingt. Beide werden, wie wir so eben fanden, nicht durch das rein Gegenwärtige, sondern durch Anticipation der Zukunft hervorgebracht. Da aber der Schmerz dem Leben wesentlich ist und auch seinem Grade nach durch die Natur des Subjekts bestimmt ist, daher plötzliche Veränderungen, weil sie immer äußere sind, seinen Grad eigentlich nicht ändern können; so liegt

dem übermäßigen Jubel oder Schmerz immer ein Irrthum und Wahn zum Grunde: folglich ließen jene beiden Ueberspannungen des Gemüths sich durch Einsicht vermeiden. Jeder unmäßige Jubel (exultatio, insolens laetitia) beruht immer auf dem Wahn, etwas im Leben gefunden zu haben, was gar nicht darin anzutreffen ist, nämlich dauernde Befriedigung der quälenden, sich stets neu gebärenden Wünsche, oder Sorgen. Von jedem einzelnen Wahn dieser Art muß man später unausbleiblich zurückgebracht werden und ihn dann, wann er verschwindet, mit ebenso bittern Schmerzen bezahlen, als sein Eintritt Freude verursachte. Er gleicht insofern durchaus einer Höhe, von der man nur durch Fall wieder herab kann; daher man sie vermeiden sollte: und jeder plötzliche, übermäßige Schmerz ist eben nur der Fall von so einer Höhe, das Verschwinden eines solchen Wahnes, und daher durch ihn bedingt. Man könnte folglich beide vermeiden, wenn man es über sich vermöchte, die Dinge stets im Ganzen und in ihrem Zusammenhang völlig klar zu übersehen und sich standhaft zu hüten, ihnen die Farbe wirklich zu leihen, die man wünschte, daß sie hätten. Die Stoische Ethik gieng hauptsächlich darauf aus, das Gemüth von allem solchen Wahn und dessen Folgen zu befreien, und ihm statt dessen unerschütterlichen Gleichmuth zu geben. Von dieser Einsicht ist Horatius erfüllt, in der bekannten Ode:

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Laetitia. —

Meistens aber verschließen wir uns der, einer bittern Arzenei zu vergleichenden Erkenntniß, daß das Leiden dem Leben wesentlich ist und daher nicht von außen auf uns einströmt, sondern Jeder die unversiegbare Quelle desselben in seinem eigenen Innern herumträgt. Wir suchen vielmehr zu dem nie von uns weichenden Schmerz stets eine äußere einzelne Ursache, gleichsam einen Vorwand; wie der Freie sich einen Götzen bildet, um einen Herrn zu haben. Denn unermüdlich streben wir von Wunsch zu Wunsch, und wenn gleich jede erlangte Befriedigung, soviel sie auch verhieß, uns doch nicht befriedigt, sondern meistens bald als beschämender Irrthum dasteht, sehen wir doch nicht ein, daß wir

Digitized by Google

mit dem Faß der Danaiden ſchöpfen; ſondern eilen zu immer neuen Wünſchen:

> Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur
> Caetera; post aliud, quum contigit illud, avemus;
> Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes. (*Lucr.*, III, 1095.)

So geht es denn entweder ins Unendliche, oder, was ſeltener iſt und ſchon eine gewiſſe Kraft des Charakters vorausſetzt, bis wir auf einen Wunſch treffen, der nicht erfüllt und doch nicht aufgegeben werden kann: dann haben wir gleichſam was wir ſuchten, nämlich etwas, das wir jeden Augenblick, ſtatt unſeres eigenen Weſens, als die Quelle unſerer Leiden anklagen können, und wodurch wir nun mit unſerm Schickſal entzweit, dafür aber mit unſerer Exiſtenz verſöhnt werden, indem die Erkenntniß ſich wieder entfernt, daß dieſer Exiſtenz ſelbſt das Leiden weſentlich und wahre Befriedigung unmöglich ſei. Die Folge dieſer letzten Entwickelungsart iſt eine etwas melancholiſche Stimmung, das beſtändige Tragen eines einzigen, großen Schmerzes und daraus entſtehende Geringſchätzung aller kleineren Leiden oder Freuden; folglich eine ſchon würdigere Erſcheinung, als das ſtete Haſchen nach immer anderen Truggeſtalten, welches viel gewöhnlicher iſt.

§. 58.

Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, iſt eigentlich und weſentlich immer nur negativ und durchaus nie poſitiv. Es iſt nicht eine urſprünglich und von ſelbſt auf uns kommende Beglückung, ſondern muß immer die Befriedigung eines Wunſches ſeyn. Denn Wunſch, d. h. Mangel, iſt die vorhergehende Bedingung jedes Genuſſes. Mit der Befriedigung hört aber der Wunſch und folglich der Genuß auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr ſeyn, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Noth: denn dahin gehört nicht nur jedes wirkliche, offenbare Leiden, ſondern auch jeder Wunſch, deſſen Importunität unſere Ruhe ſtört, ja ſogar auch die ertödtende Langeweile, die uns das Daſeyn zur Laſt macht. — Nun aber iſt es ſo ſchwer, irgend etwas zu erreichen und durchzuſetzen: jedem Vorhaben ſtehen Schwierigkeiten und Bemühungen ohne Ende entgegen, und bei jedem Schritt häufen ſich die

Digitized by Google

Hinderniſſe. Wann aber endlich Alles überwunden und erlangt iſt, ſo kann doch nie etwas Anderes gewonnen ſeyn, als daß man von irgend einem Leiden, oder einem Wunſche, befreit iſt, folglich nur ſich ſo befindet, wie vor deſſen Eintritt. — Unmittelbar gegeben iſt uns immer nur der Mangel, d. h. der Schmerz. Die Befriedigung aber und den Genuß können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorhergegangene Leiden und Entbehren, welches bei ſeinem Eintritt aufhörte. Daher kommt es, daß wir der Güter und Vortheile, die wir wirklich beſitzen, gar nicht recht inne werden, noch ſie ſchätzen, ſondern nicht anders meynen, als eben es müſſe ſo ſeyn: denn ſie beglücken immer nur negativ, Leiden abhaltend. Erſt nachdem wir ſie verloren haben, wird uns ihr Werth fühlbar: denn der Mangel, das Entbehren, das Leiden iſt das Poſitive, ſich unmittelbar Ankündigende. Daher auch freut uns die Erinnerung überſtandener Noth, Krankheit, Mangel u. dgl., weil ſolche das einzige Mittel die gegenwärtigen Güter zu genießen iſt. Auch iſt nicht zu leugnen, daß in dieſer Hinſicht und auf dieſem Standpunkt des Egoismus, der die Form des Lebenwollens iſt, der Anblick oder die Schilderung fremder Leiden uns auf eben jenem Wege Befriedigung und Genuß giebt, wie es Lukretius ſchön und offenherzig ausſpricht, im Anfang des zweiten Buches:

Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem:
Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas;
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Jedoch wird ſich uns weiterhin zeigen, daß dieſe Art der Freude, durch ſo vermittelte Erkenntniß ſeines Wohlſeyns, der Quelle der eigentlichen poſitiven Bosheit ſehr nahe liegt.

Daß alles Glück nur negativer, nicht poſitiver Natur iſt, daß es eben deshalb nicht dauernde Befriedigung und Beglückung ſeyn kann, ſondern immer nur von einem Schmerz oder Mangel erlöſt, auf welchen entweder ein neuer Schmerz, oder auch languor, leeres Sehnen und Langeweile folgen muß; dies findet einen Beleg auch in jenem treuen Spiegel des Weſens der Welt und des Lebens, in der Kunſt, beſonders in der Poeſie. Jede epiſche, oder dramatiſche Dichtung nämlich kann immer nur ein Ringen, Streben und Kämpfen um Glück, nie aber das bleibende

und vollendete Glück ſelbſt darſtellen. Sie führt ihren Helden durch tauſend Schwierigkeiten und Gefahren bis zum Ziel: ſobald es erreicht iſt, läßt ſie ſchnell den Vorhang fallen. Denn es bliebe ihr jetzt nichts übrig, als zu zeigen, daß das glänzende Ziel, in welchem der Held das Glück zu finden wähnte, auch ihn nur geneckt hatte, und er nach deſſen Erreichung nicht beſſer daran war, als zuvor. Weil ein ächtes, bleibendes Glück nicht möglich iſt, kann es kein Gegenſtand der Kunſt ſeyn. Zwar iſt der Zweck des Idylls wohl eigentlich die Schilderung eines ſolchen: allein man ſieht auch, daß das Idyll als ſolches ſich nicht halten kann. Immer wird es dem Dichter unter den Händen entweder epiſch, und iſt dann nur ein ſehr unbedeutendes Epos, aus kleinen Leiden, kleinen Freuden und kleinen Beſtrebungen zuſammengeſetzt: dies iſt der häufigſte Fall; oder aber es wird zur bloß beſchreibenden Poeſie, ſchildert die Schönheit der Natur, d. h. eigentlich das reine willensfreie Erkennen, welches freilich auch in der That das einzige reine Glück iſt, dem weder Leiden noch Bedürfniß vorhergeht, noch auch Reue, Leiden, Leere, Ueberdruß nothwendig folgt: nur kann dieſes Glück nicht das ganze Leben füllen, ſondern bloß Augenblicke deſſelben. — Was wir in der Poeſie ſehen, finden wir in der Muſik wieder, in deren Melodie wir ja die allgemein ausgedrückte innerſte Geſchichte des ſich ſelbſt bewußten Willens, das geheimſte Leben, Sehnen, Leiden und Freuen, das Ebben und Fluthen des menſchlichen Herzens wiedererkannt haben. Die Melodie iſt immer ein Abweichen vom Grundton, durch tauſend wunderliche Irrgänge, bis zur ſchmerzlichſten Diſſonanz, darauf ſie endlich den Grundton wiederfindet, der die Befriedigung und Beruhigung des Willens ausdrückt, mit welchem aber nachher weiter nichts mehr zu machen iſt und deſſen längeres Anhalten nur läſtige und nichtsſagende Monotonie wäre, der Langenweile entſprechend.

Alles was dieſe Betrachtungen deutlich machen ſollten, die Unerreichbarkeit dauernder Befriedigung und die Negativität alles Glückes, findet ſeine Erklärung in Dem, was am Schluſſe des zweiten Buches gezeigt iſt: daß nämlich der Wille, deſſen Objektivation das Menſchenleben wie jede Erſcheinung iſt, ein Streben ohne Ziel und ohne Ende iſt. Das Gepräge dieſer Endloſigkeit finden wir auch allen Theilen ſeiner geſammten Erſchei-

nung aufgedrückt, von der allgemeinſten Form dieſer, der Zeit und dem Raum ohne Ende an, bis zur vollendeteſten aller Erſcheinungen, dem Leben und Streben des Menſchen. — Man kann drei Extreme des Menſchenlebens theoretiſch annehmen und ſie als Elemente des wirklichen Menſchenlebens betrachten. Erſtlich, das gewaltige Wollen, die großen Leidenſchaften (Radſcha-Guna). Es tritt hervor in den großen hiſtoriſchen Charakteren; es iſt geſchildert im Epos und Drama: es kann ſich aber auch in der kleinen Sphäre zeigen, denn die Größe der Objekte mißt ſich hier nur nach dem Grade, in welchem ſie den Willen bewegen, nicht nach ihren äußeren Verhältniſſen. Sodann zweitens das reine Erkennen, das Auffaſſen der Ideen, bedingt durch Befreiung der Erkenntniß vom Dienſte des Willens: das Leben des Genius (Satwa-Guna). Endlich drittens, die größte Lethargie des Willens und damit der an ihn gebundenen Erkenntniß, leeres Sehnen, lebenerſtarrende Langeweile (Tama-Guna). Das Leben des Individuums, weit entfernt in einem dieſer Extreme zu verharren, berührt ſie nur ſelten, und iſt meiſtens nur ein ſchwaches und ſchwankendes Annähern zu dieſer oder jener Seite, ein dürftiges Wollen kleinlicher Objekte, ſtets wiederkehrend und ſo der Langenweile entrinnend. — Es iſt wirklich unglaublich, wie nichtsſagend und bedeutungsleer, von außen geſehen, und wie dumpf und beſinnungslos, von innen empfunden, das Leben der allermeiſten Menſchen dahinfließt. Es iſt ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumeriſches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken. Sie gleichen Uhrwerken, welche aufgezogen werden und gehen, ohne zu wiſſen warum; und jedes Mal, daß ein Menſch gezeugt und geboren worden, iſt die Uhr des Menſchenlebens aufs Neue aufgezogen, um jetzt ihr ſchon zahlloſe Male abgeſpieltes Leierſtück abermals zu wiederholen, Satz vor Satz und Takt vor Takt, mit unbedeutenden Variationen. — Jedes Individuum, jedes Menſchengeſicht und deſſen Lebenslauf iſt nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeiſtes, des beharrlichen Willens zum Leben, iſt nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er ſpielend hinzeichnet auf ſein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen dieſe verſchwindend kleine Weile beſtehen läßt, dann auslöſcht, neuen Platz zu machen. Dennoch, und hier

liegt die bedenkliche Seite des Lebens, muß jedes dieser flüchtigen Gebilde, dieser schaalen Einfälle, vom ganzen Willen zum Leben, in aller seiner Heftigkeit, mit vielen und tiefen Schmerzen und zuletzt mit einem lange gefürchteten, endlich eintretenden bittern Tode bezahlt werden. Darum macht uns der Anblick eines Leichnams so plötzlich ernst.

Das Leben jedes Einzelnen ist, wenn man es im Ganzen und Allgemeinen übersieht und nur die bedeutsamsten Züge heraushebt, eigentlich immer ein Trauerspiel; aber im Einzelnen durchgegangen, hat es den Charakter des Lustspiels. Denn das Treiben und die Plage des Tages, die rastlose Neckerei des Augenblicks, das Wünschen und Fürchten der Woche, die Unfälle jeder Stunde, mittelst des stets auf Schabernack bedachten Zufalls, sind lauter Komödienscenen. Aber die nie erfüllten Wünsche, das vereitelte Streben, die vom Schicksal unbarmherzig zertretenen Hoffnungen, die unfälligen Irrthümer des ganzen Lebens, mit dem steigenden Leiden und Tode am Schlusse, geben immer ein Trauerspiel. So muß, als ob das Schicksal zum Jammer unseres Daseyns noch den Spott fügen gewollt, unser Leben alle Wehen des Trauerspiels enthalten, und wir dabei doch nicht einmal die Würde tragischer Personen behaupten können, sondern, im breiten Detail des Lebens, unumgänglich läppische Lustspielcharaktere seyn.

So sehr nun aber auch große und kleine Plagen jedes Menschenleben füllen und in steter Unruhe und Bewegung erhalten, so vermögen sie doch nicht die Unzulänglichkeit des Lebens zur Erfüllung des Geistes, das Leere und Schaale des Daseyns zu verdecken, oder die Langeweile auszuschließen, die immer bereit ist jede Pause zu füllen, welche die Sorge läßt. Daraus ist es entstanden, daß der menschliche Geist, noch nicht zufrieden mit den Sorgen, Bekümmernissen und Beschäftigungen, die ihm die wirkliche Welt auflegt, sich in der Gestalt von tausend verschiedenen Superstitionen noch eine imaginäre Welt schafft, mit dieser sich dann auf alle Weise zu thun macht und Zeit und Kräfte an ihr verschwendet, sobald die wirkliche ihm die Ruhe gönnen will, für die er gar nicht empfänglich ist. Dieses ist daher auch ursprünglich am meisten der Fall bei den Völkern, welchen die Milde des Himmelsstriches und Bodens das Leben leicht macht,

vor allen bei den Hindus, dann bei den Griechen, Römern, und ſpäter bei den Italiänern, Spaniern u. ſ. w. — Dämonen, Götter und Heilige ſchafft ſich der Menſch nach ſeinem eigenen Bilde; dieſen müſſen dann unabläſſig Opfer, Gebete, Tempelverzierungen, Gelübde und deren Löſung, Wallfahrten, Begrüßungen, Schmückung der Bilder u. ſ. w. dargebracht werden. Ihr Dienſt verwebt ſich überall mit der Wirklichkeit, ja verdunkelt dieſe: jedes Ereigniß des Lebens wird dann als Gegenwirkung jener Weſen aufgenommen: der Umgang mit ihnen füllt die halbe Zeit des Lebens aus, unterhält beſtändig die Hoffnung und wird, durch den Reiz der Täuſchung, oft intereſſanter, als der mit wirklichen Weſen. Er iſt der Ausdruck und das Symptom der doppelten Bedürftigkeit des Menſchen, theils nach Hülfe und Beiſtand, und theils nach Beſchäftigung und Kurzweil: und wenn er auch dem erſtern Bedürfniß oft gerade entgegenarbeitet, indem, bei vorkommenden Unfällen und Gefahren, koſtbare Zeit und Kräfte, ſtatt auf deren Abwendung, auf Gebete und Opfer unnütz verwendet werden; ſo dient er dem zweiten Bedürfniß dafür deſto beſſer, durch jene phantaſtiſche Unterhaltung mit einer erträumten Geiſterwelt: und dies iſt der gar nicht zu verachtende Gewinn aller Superſtitionen.

§. 59.

Haben wir nunmehr durch die allerallgemeinſten Betrachtungen, durch Unterſuchung der erſten elementaren Grundzüge des Menſchenlebens, uns inſofern a priori überzeugt, daß daſſelbe ſchon der ganzen Anlage nach, keiner wahren Glückſäligkeit fähig, ſondern weſentlich ein vielgeſtaltetes Leiden und ein durchweg unſäliger Zuſtand iſt; ſo könnten wir jetzt dieſe Ueberzeugung viel lebhafter in uns erwecken, wenn wir, mehr a posteriori verfahrend, auf die beſtimmteren Fälle eingehen, Bilder vor die Phantaſie bringen und in Beiſpielen den namenloſen Jammer ſchildern wollten, den Erfahrung und Geſchichte darbieten, wohin man auch blicken und in welcher Rückſicht man auch forſchen mag. Allein das Kapitel würde ohne Ende ſeyn und uns von dem Standpunkt der Allgemeinheit entfernen, welcher der Philoſophie weſentlich iſt. Zudem könnte man leicht eine ſolche Schilderung für eine bloße Deklamation über das menſch-

liche Elend, wie sie schon oft dagewesen ist, halten und sie als solche der Einseitigkeit beschuldigen, weil sie von einzelnen Thatsachen ausgienge. Von solchem Vorwurf und Verdacht ist daher unsere ganz kalte und philosophische, vom Allgemeinen ausgehende und a priori geführte Nachweisung des im Wesen des Lebens begründeten unumgänglichen Leidens frei. Die Bestätigung a posteriori aber ist überall leicht zu haben. Jeder, welcher aus den ersten Jugendträumen erwacht ist, eigene und fremde Erfahrung beachtet, sich im Leben, in der Geschichte der Vergangenheit und des eigenen Zeitalters, endlich in den Werken der großen Dichter umgesehen hat, wird, wenn nicht irgend ein unauslöschlich eingeprägtes Vorurtheil seine Urtheilskraft lähmt, wohl das Resultat erkennen, daß diese Menschenwelt das Reich des Zufalls und des Irrthums ist, die unbarmherzig darin schalten, im Großen, wie im Kleinen, neben welchen aber noch Thorheit und Bosheit die Geißel schwingen: daher es kommt, daß jedes Bessere nur mühsam sich durchdrängt, das Edle und Weise sehr selten zur Erscheinung gelangt und Wirksamkeit oder Gehör findet, aber das Absurde und Verkehrte im Reiche des Denkens, das Platte und Abgeschmackte im Reiche der Kunst, das Böse und Hinterlistige im Reiche der Thaten, nur durch kurze Unterbrechungen gestört, eigentlich die Herrschaft behaupten; hingegen das Treffliche jeder Art immer nur eine Ausnahme, ein Fall aus Millionen ist, daher auch, wenn es sich in einem dauernden Werke kund gegeben, dieses nachher, nachdem es den Groll seiner Zeitgenossen überlebt hat, isolirt dasteht, aufbewahrt wird, gleich einem Meteorstein, aus einer andern Ordnung der Dinge, als die hier herrschende ist, entsprungen. — Was aber das Leben des Einzelnen betrifft, so ist jede Lebensgeschichte eine Leidensgeschichte: denn jeder Lebenslauf ist, in der Regel, eine fortgesetzte Reihe großer und kleiner Unfälle, die zwar jeder möglichst verbirgt, weil er weiß, daß Andere selten Theilnahme oder Mitleid, fast immer aber Befriedigung durch die Vorstellung der Plagen, von denen sie gerade jetzt verschont sind, dabei empfinden müssen; — aber vielleicht wird nie ein Mensch, am Ende seines Lebens, wenn er besonnen und zugleich aufrichtig ist, wünschen, es nochmals durchzumachen, sondern, eher als das, viel lieber gänzliches Nichtseyn erwählen. Der wesentliche Inhalt des weltberühmten Mo-

nologs im „Hamlet" iſt, wenn zuſammengefaßt, dieſer: Unſer Zuſtand iſt ein ſo elender, daß gänzliches Nichtſeyn ihm entſchieden vorzuziehen wäre. Wenn nun der Selbſtmord uns dieſes wirklich darböte, ſo daß die Alternative „Seyn oder Nichtſeyn" im vollen Sinn des Wortes vorläge; dann wäre er unbedingt zu erwählen, als eine höchſt wünſchenswerthe Vollendung (a consummation devoutly to be wish'd). Allein in uns iſt etwas, das uns ſagt, dem ſei nicht ſo; es ſei damit nicht aus, der Tod ſei keine abſolute Vernichtung. — Imgleichen iſt, was ſchon der Vater der Geſchichte anführt*), auch wohl ſeitdem nicht widerlegt worden, daß nämlich kein Menſch exiſtirt hat, der nicht mehr als ein Mal gewünſcht hätte, den folgenden Tag nicht zu erleben. Danach möchte die ſo oft beklagte Kürze des Lebens vielleicht gerade das Beſte daran ſeyn. — Wenn man nun endlich noch Jedem die entſetzlichen Schmerzen und Quaalen, denen ſein Leben beſtändig offen ſteht, vor die Augen bringen wollte; ſo würde ihn Grauſen ergreifen: und wenn man den verſtockteſten Optimiſten durch die Krankenhospitäler, Lazarethe und chirurgiſche Marterkammern, durch die Gefängniſſe, Folterkammern und Sklavenſtälle, über Schlachtfelder und Gerichtsſtätten führen, dann alle die finſteren Behauſungen des Elends, wo es ſich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerthurm des Ugolino blicken laſſen wollte; ſo würde ſicherlich auch er zuletzt einſehen, welcher Art dieſer meilleur des mondes possibles iſt. Woher denn anders hat Dante den Stoff zu ſeiner Hölle genommen, als aus dieſer unſerer wirklichen Welt? Und doch iſt es eine recht ordentliche Hölle geworden. Hingegen als er an die Aufgabe kam, den Himmel und ſeine Freuden zu ſchildern, da hatte er eine unüberwindliche Schwierigkeit vor ſich; weil eben unſere Welt gar keine Materialien zu ſo etwas darbietet. Daher blieb ihm nichts übrig, als, ſtatt der Freuden des Paradieſes, die Belehrung, die ihm dort von ſeinem Ahnherrn, ſeiner Beatrix und verſchiedenen Heiligen ertheilt worden, uns wiederzugeben. Hieraus aber erhellt genugſam, welcher Art dieſe Welt iſt. Freilich iſt am Menſchenleben, wie an jeder ſchlechten Waare, die Außenſeite

*) Herodot, VII, 46.

mit falſchem Schimmer überzogen: immer verbirgt ſich was leidet; hingegen was Jeder an Prunk und Glanz erſchwingen kann, trägt er zur Schau, und je mehr ihm innere Zufriedenheit abgeht, deſto mehr wünſcht er, in der Meinung Anderer als ein Beglückter dazuſtehen: ſo weit geht die Thorheit, und die Meinung Anderer iſt ein Hauptziel des Strebens eines Jeden, obgleich die gänzliche Nichtigkeit deſſelben ſchon dadurch ſich ausdrückt, daß in faſt allen Sprachen Eitelkeit, vanitas, urſprünglich Leerheit und Nichtigkeit bedeutet. — Allein auch unter allem dieſen Blendwerk können die Quaalen des Lebens ſehr leicht ſo anwachſen, und es geſchieht ja täglich, daß der ſonſt über Alles gefürchtete Tod mit Begierde ergriffen wird. Ja, wenn das Schickſal ſeine ganze Tücke zeigen will, ſo kann ſelbſt dieſe Zuflucht dem Leidenden verſperrt und er, unter den Händen ergrimmter Feinde, grauſamen, langſamen Martern ohne Rettung hingegeben bleiben. Vergebens ruft dann der Gequälte ſeine Götter um Hülfe an: er bleibt ſeinem Schickſal ohne Gnade Preis gegeben. Dieſe Rettungsloſigkeit iſt aber eben nur der Spiegel der Unbezwinglichkeit ſeines Willens, deſſen Objektität ſeine Perſon iſt. — So wenig eine äußere Macht dieſen Willen ändern oder aufheben kann, ſo wenig auch kann irgend eine fremde Macht ihn von den Quaalen befreien, die aus dem Leben hervorgehen, welches die Erſcheinung jenes Willens iſt. Immer iſt der Menſch auf ſich ſelbſt zurückgewieſen, wie in jeder, ſo in der Hauptſache. Vergebens macht er ſich Götter, um von ihnen zu erbetteln und zu erſchmeicheln was nur die eigene Willenskraft herbeizuführen vermag. Hatte das Alte Teſtament die Welt und den Menſchen zum Werk eines Gottes gemacht, ſo ſah das Neue Teſtament, um zu lehren, daß Heil und Erlöſung aus dem Jammer dieſer Welt nur von ihr ſelbſt ausgehen kann, ſich genöthigt, jenen Gott Menſch werden zu laſſen. Des Menſchen Wille iſt und bleibt es, wovon Alles für ihn abhängt. Santaſſis, Märtyrer, Heilige jedes Glaubens und Namens, haben freiwillig und gern jede Marter erduldet, weil in ihnen der Wille zum Leben ſich aufgehoben hatte; dann aber war ſogar die langſame Zerſtörung ſeiner Erſcheinung ihnen willkommen. Doch ich will der fernern Darſtellung nicht vorgreifen. — Uebrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der Optimismus, wo er nicht

etwan das gedankenlose Reden Solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. — Man denke nur ja nicht etwan, daß die christliche Glaubenslehre dem Optimismus günstig sei; da im Gegentheil in den Evangelien Welt und Uebel beinahe als synonyme Ausdrücke gebraucht werden *).

§. 60.

Nachdem wir nunmehr die beiden Auseinandersetzungen, deren Dazwischentreten nothwendig war, nämlich über die Freiheit des Willens an sich, zugleich mit der Nothwendigkeit seiner Erscheinung, sodann über sein Loos in der sein Wesen abspiegelnden Welt, auf deren Erkenntniß er sich zu bejahen oder zu verneinen hat, vollendet haben; können wir diese Bejahung und Verneinung selbst, die wir oben nur allgemein aussprachen und erklärten, jetzt zu größerer Deutlichkeit erheben, indem wir die Handlungsweisen, in welchen allein sie ihren Ausdruck finden, darstellen und ihrer innern Bedeutung nach betrachten.

Die Bejahung des Willens ist das von keiner Erkenntniß gestörte beständige Wollen selbst, wie es das Leben der Menschen im Allgemeinen ausfüllt. Da schon der Leib des Menschen die Objektität des Willens, wie er auf dieser Stufe und in diesem Individuo erscheint, ist; so ist sein in der Zeit sich entwickelndes Wollen gleichsam die Paraphrase des Leibes, die Erläuterung der Bedeutung des Ganzen und seiner Theile, ist eine andere Darstellungsweise desselben Dinges an sich, dessen Erscheinung auch schon der Leib ist. Daher können wir, statt Bejahung des Willens, auch Bejahung des Leibes sagen. Das Grundthema aller mannigfaltigen Willensakte ist die Befriedigung der Bedürfnisse, welche vom Daseyn des Leibes in seiner Gesundheit unzertrennlich sind, schon in ihm ihren Ausdruck haben und sich zurückführen lassen auf Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts. Allein mittelbar erhalten hiedurch die

*) Hiezu Kap. 46 des zweiten Bandes.

verſchiedenartigſten Motive Gewalt über den Willen und bringen die mannigfaltigſten Willensakte hervor. Jeder von dieſen iſt nur eine Probe, ein Exempel, des hier erſcheinenden Willens überhaupt: welcher Art dieſe Probe ſei, welche Geſtalt das Motiv habe und ihr mittheile, iſt nicht weſentlich; ſondern nur, daß überhaupt gewollt wird, und mit welchem Grade der Heftigkeit, iſt hier die Sache. Der Wille kann nur an den Motiven ſichtbar werden, wie das Auge nur am Lichte ſeine Sehkraft äußert. Das Motiv überhaupt ſteht vor dem Willen als vielgeſtaltiger Proteus: es verſpricht ſtets völlige Befriedigung, Löſchung des Willensdurſtes; iſt es aber erreicht, ſo ſteht es gleich in anderer Geſtalt da und bewegt in dieſer aufs Neue den Willen, immer ſeinem Grade der Heftigkeit und ſeinem Verhältniß zur Erkenntniß gemäß, die eben durch dieſe Proben und Exempel als empiriſcher Charakter offenbar werden.

Der Menſch findet, vom Eintritt ſeines Bewußtſeyns an, ſich als wollend, und in der Regel bleibt ſeine Erkenntniß in beſtändiger Beziehung zu ſeinem Willen. Er ſucht erſt die Objekte ſeines Wollens, dann die Mittel zu dieſen, vollſtändig kennen zu lernen. Jetzt weiß er, was er zu thun hat, und nach anderem Wiſſen ſtrebt er, in der Regel, nicht. Er handelt und treibt: das Bewußtſeyn, immer nach dem Ziele ſeines Wollens hinzuarbeiten, hält ihn aufrecht und thätig: ſein Denken betrifft die Wahl der Mittel. So iſt das Leben faſt aller Menſchen: ſie wollen, wiſſen was ſie wollen, ſtreben danach mit ſo vielem Gelingen, als ſie vor Verzweiflung, und ſo vielem Mißlingen, als ſie vor Langerweile und deren Folgen ſchützt. Daraus geht eine gewiſſe Heiterkeit, wenigſtens Gelaſſenheit hervor, an welcher Reichthum oder Armuth eigentlich nichts ändern: denn der Reiche und der Arme genießen nicht was ſie haben, da dies, wie gezeigt, nur negativ wirkt; ſondern was ſie durch ihr Treiben zu erlangen hoffen. Sie treiben vorwärts, mit vielem Ernſt, ja mit wichtiger Miene: ſo treiben auch die Kinder ihr Spiel. — Es iſt immer eine Ausnahme, wenn ſo ein Lebenslauf eine Störung erleidet dadurch, daß aus einem vom Dienſte des Willens unabhängigen und auf das Weſen der Welt überhaupt gerichteten Erkennen, entweder die äſthetiſche Aufforderung zur Beſchaulichkeit, oder die ethiſche zur Entſagung hervorgeht. Die Meiſten jagt

die Noth durchs Leben, ohne sie zur Besinnung kommen zu lassen. Hingegen entzündet sich oft der Wille zu einem die Bejahung des Leibes weit übersteigenden Grade, welchen dann heftige Affekte und gewaltige Leidenschaften zeigen, in welchen das Individuum nicht bloß sein eigenes Daseyn bejaht, sondern das der übrigen verneint und aufzuheben sucht, wo es ihm im Wege steht.

Die Erhaltung des Leibes durch dessen eigene Kräfte ist ein so geringer Grad der Bejahung des Willens, daß, wenn es freiwillig bei ihm bliebe, wir annehmen könnten, mit dem Tode dieses Leibes sei auch der Wille erloschen, der in ihm erschien. Allein schon die Befriedigung des Geschlechtstriebes geht über die Bejahung der eigenen Existenz, die eine so kurze Zeit füllt, hinaus, bejaht das Leben über den Tod des Individuums, in eine unbestimmte Zeit hinaus. Die Natur, immer wahr und konsequent, hier sogar naiv, legt ganz offen die innere Bedeutung des Zeugungsaktes vor uns dar. Das eigene Bewußtseyn, die Heftigkeit des Triebes, lehrt uns, daß in diesem Akt sich die entschiedenste Bejahung des Willens zum Leben, rein und ohne weitern Zusatz (etwan von Verneinung fremder Individuen) ausspricht; und nun in der Zeit und Kausalreihe, d. h. in der Natur, erscheint als Folge des Akts ein neues Leben: vor den Erzeuger stellt sich der Erzeugte, in der Erscheinung von jenem verschieden, aber an sich, oder der Idee nach, mit ihm identisch. Daher ist es dieser Akt, durch den die Geschlechter der Lebenden sich jedes zu einem Ganzen verbinden und als solches perpetuiren. Die Zeugung ist in Beziehung auf den Erzeuger nur der Ausdruck, das Symptom, seiner entschiedenen Bejahung des Willens zum Leben: in Beziehung auf den Erzeugten ist sie nicht etwan der Grund des Willens, der in ihm erscheint, da der Wille an sich weder Grund noch Folge kennt; sondern sie ist, wie alle Ursache, nur Gelegenheitsursache der Erscheinung dieses Willens zu dieser Zeit an diesem Ort. Als Ding an sich ist der Wille des Erzeugers und der des Erzeugten nicht verschieden; da nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich, dem principio individuationis unterworfen ist. Mit jener Bejahung über den eigenen Leib hinaus, und bis zur Darstellung eines neuen, ist auch Leiden und Tod, als zur Erscheinung des Lebens gehörig, aufs

Digitized by Google

Neue mitbejaht und die durch die vollkommenſte Erkenntnißfähigkeit herbeigeführte Möglichkeit der Erlöſung diesmal für fruchtlos erklärt. Hier liegt der tiefe Grund der Schaam über das Zeugungsgeſchäft. — Dieſe Anſicht iſt mythiſch dargeſtellt in dem Dogma der Chriſtlichen Glaubenslehre, daß wir alle des Sündenfalles Adams (der offenbar nur die Befriedigung der Geſchlechtsluſt iſt) theilhaft und durch denſelben des Leidens und des Todes ſchuldig ſind. Jene Glaubenslehre geht hierin über die Betrachtung nach dem Satz vom Grunde hinaus und erkennt die Idee des Menſchen; deren Einheit, aus ihrem Zerfallen in unzählige Individuen, durch das alle zuſammenhaltende Band der Zeugung wiederhergeſtellt wird. Dieſem zufolge ſieht ſie jedes Individuum einerſeits als identiſch mit dem Adam, dem Repräſentanten der Bejahung des Lebens, an, und inſofern als der Sünde (Erbſünde), dem Leiden und dem Tode anheimgefallen: andererſeits zeigt ihr die Erkenntniß der Idee auch jedes Individuum als identiſch mit dem Erlöſer, dem Repräſentanten der Verneinung des Willens zum Leben, und inſofern ſeiner Selbſtaufopferung theilhaft, durch ſein Verdienſt erlöſt, und gerettet aus den Banden der Sünde und des Todes, d. i. der Welt (Röm. 5, 12—21).

Eine andere mythiſche Darſtellung unſerer Anſicht von der Geſchlechtsbefriedigung als der Bejahung des Willens zum Leben über das individuelle Leben hinaus, als einer erſt dadurch konſummirten Anheimfallung an daſſelbe, oder gleichſam als einer erneuerten Verſchreibung an das Leben, iſt der Griechiſche Mythos von der Proſerpina, der die Rückkehr aus der Unterwelt noch möglich war, ſo lange ſie die Früchte der Unterwelt nicht gekoſtet, die aber durch den Genuß des Granatapfels jener gänzlich anheimfällt. Aus Goethes unvergleichlicher Darſtellung dieſes Mythos ſpricht jener Sinn deſſelben ſehr deutlich, beſonders wann, ſogleich nach dem Genuß des Granatapfels, plötzlich der unſichtbare Chor der Parzen einfällt:

„Du biſt unſer!
Nüchtern ſollteſt wiederkehren:
Und der Biß des Apfels macht dich unſer!"

Bemerkenswerth iſt es, daß Klemens Alexandrinus (Strom., III, c. 15) die Sache durch das ſelbe Bild und den ſelben Ausdruck bezeichnet: Οἱ μεν ευνουχισαντες ἑαυτους απο

πασης ἁμαρτιας, δια την βασιλειαν των ουρανων, μακαριοι οὗτοι εισιν, οἱ του κοσμου νηστευοντες. (Qui se castrarunt ab omni peccato, propter regnum coelorum, ii sunt beati, a mundo jejunantes.)

Als die entſchiedene, ſtärkſte Bejahung des Lebens beſtätigt ſich der Geſchlechtstrieb auch dadurch, daß er dem natürlichen Menſchen, wie dem Thier, der letzte Zweck, das höchſte Ziel ſeines Lebens iſt. Selbſterhaltung iſt ſein erſtes Streben, und ſobald er für dieſe geſorgt hat, ſtrebt er nur nach Fortpflanzung des Geſchlechts: mehr kann er als bloß natürliches Weſen nicht anſtreben. Auch die Natur, deren inneres Weſen der Wille zum Leben ſelbſt iſt, treibt mit aller ihrer Kraft den Menſchen, wie das Thier, zur Fortpflanzung. Danach hat ſie mit dem Individuum ihren Zweck erreicht und iſt ganz gleichgültig gegen deſſen Untergang, da ihr, als dem Willen zum Leben, nur an der Erhaltung der Gattung gelegen, das Individuum ihr nichts iſt. — Weil im Geſchlechtstrieb das innere Weſen der Natur, der Wille zum Leben, ſich am ſtärkſten ausſpricht, ſagten die alten Dichter und Philoſophen — Heſiodos und Parmenides — ſehr bedeutungsvoll, der Eros ſei das Erſte, das Schaffende, das Princip, aus dem alle Dinge hervorgiengen. (Man ſehe Aristot. Metaph., I, 4.) Pherekydes hat geſagt: Εις ερωτα μεταβεβλησθαι τον Δια, μελλοντα δημιουργειν. (Jovem, cum mundum fabricare vellet, in cupidinem sese transformasse.) Proclus ad Plat. Tim., l. III. — Ein ausführliche Behandlung dieſes Gegenſtandes haben wir neuerlich erhalten von G. F. Schoemann, „De cupidine cosmogonico", 1852. Auch die Maja der Inder, deren Werk und Gewebe die ganze Scheinwelt iſt, wird durch amor paraphraſirt.

Die Genitalien ſind viel mehr als irgend ein anderes äußeres Glied des Leibes bloß dem Willen und gar nicht der Erkenntniß unterworfen: ja, der Wille zeigt ſich hier faſt ſo unabhängig von der Erkenntniß, wie in den, auf Anlaß bloßer Reize, dem vegetativen Leben, der Reproduktion, dienenden Theilen, in welchen der Wille blind wirkt, wie in der erkenntnißloſen Natur. Denn die Zeugung iſt nur die auf ein neues Individuum übergehende Reproduktion, gleichſam die Reproduktion auf der zweiten Potenz, wie der Tod nur die Exkretion auf der

zweiten Potenz iſt. — Dieſem allen zufolge ſind die Genitalien der eigentliche Brennpunkt des Willens und folglich der entgegengeſetzte Pol des Gehirns, des Repräſentanten der Erkenntniß, d. i. der andern Seite der Welt, der Welt als Vorſtellung. Jene ſind das lebenerhaltende, der Zeit endloſes Leben zuſichernde Princip; in welcher Eigenſchaft ſie bei den Griechen im Phallus, bei den Hindu im Lingam verehrt wurden, welche alſo das Symbol der Bejahung des Willens ſind. Die Erkenntniß dagegen giebt die Möglichkeit der Aufhebung des Wollens, der Erlöſung durch Freiheit, der Ueberwindung und Vernichtung der Welt.

Wir haben ſchon am Anfang dieſes vierten Buches ausführlich betrachtet, wie der Wille zum Leben in ſeiner Bejahung ſein Verhältniß zum Tode anzuſehen hat, dieſer nämlich ihn nicht anficht, weil er als etwas ſelbſt ſchon im Leben Begriffenes und dazu Gehöriges daſteht, dem ſein Gegenſatz, die Zeugung, völlig das Gleichgewicht hält und dem Willen zum Leben, trotz dem Tode des Individuums, auf alle Zeit das Leben ſichert und verbürgt; welches auszudrücken die Inder dem Todesgott Schiwa den Lingam zum Attribut gaben. Wir haben daſelbſt auch ausgeführt, wie der mit vollkommener Beſonnenheit auf dem Standpunkt entſchiedener Bejahung des Lebens Stehende dem Tode furchtlos entgegenſieht. Daher hier nichts mehr davon. Ohne klare Beſonnenheit ſtehen die meiſten Menſchen auf dieſem Standpunkt und bejahen fortdauernd das Leben. Als Spiegel dieſer Bejahung ſteht die Welt da, mit unzähligen Individuen, in endloſer Zeit und endloſem Raum, und endloſem Leiden, zwiſchen Zeugung und Tod ohne Ende. — Es iſt hierüber jedoch von keiner Seite weiter eine Klage zu erheben: denn der Wille führt das große Trauer- und Luſtſpiel auf eigene Koſten auf, und iſt auch ſein eigener Zuſchauer. Die Welt iſt gerade eine ſolche, weil der Wille, deſſen Erſcheinung ſie iſt, ein ſolcher iſt, weil er ſo will. Für die Leiden iſt die Rechtfertigung die, daß der Wille auch auf dieſe Erſcheinung ſich ſelbſt bejaht; und dieſe Bejahung iſt gerechtfertigt und ausgeglichen dadurch, daß er die Leiden trägt. Es eröffnet ſich uns ſchon hier ein Blick auf die ewige Gerechtigkeit, im Ganzen; wir werden ſie weiterhin näher und deutlicher auch im Einzelnen erkennen. Doch wird

Digitized by Google

zuvor noch von der zeitlichen oder menschlichen Gerechtigkeit geredet werden müssen *).

§. 61.

Wir erinnern uns aus dem zweiten Buch, daß in der ganzen Natur, auf allen Stufen der Objektivation des Willens, nothwendig ein beständiger Kampf zwischen den Individuen aller Gattungen war, und eben dadurch sich ein innerer Widerstreit des Willens zum Leben gegen sich selbst ausdrückte. Auf der höchsten Stufe der Objektivation wird, wie alles Andere, auch jenes Phänomen sich in erhöhter Deutlichkeit darstellen und sich daher weiter entziffern lassen. Zu diesem Zweck wollen wir zunächst dem Egoismus, als dem Ausgangspunkt alles Kampfes, in seiner Quelle nachspüren.

Wir haben Zeit und Raum, weil nur durch sie und in ihnen Vielheit des Gleichartigen möglich ist, das principium individuationis genannt. Sie sind die wesentlichen Formen der natürlichen, d. h. dem Willen entsprossenen Erkenntniß. Daher wird überall der Wille sich in der Vielheit von Individuen erscheinen. Aber diese Vielheit trifft nicht ihn, den Willen als Ding an sich, sondern nur seine Erscheinungen: er ist in jeder von diesen ganz und ungetheilt vorhanden und erblickt um sich herum das zahllos wiederholte Bild seines eigenen Wesens. Dieses selbst aber, also das wirklich Reale, findet er unmittelbar nur in seinem Innern. Daher will Jeder Alles für sich, will Alles besitzen, wenigstens beherrschen, und was sich ihm widersetzt, möchte er vernichten. Hiezu kommt, bei den erkennenden Wesen, daß das Individuum Träger des erkennenden Subjekts und dieses Träger der Welt ist; d. h. daß die ganze Natur außer ihm, also auch alle übrigen Individuen, nur in seiner Vorstellung existiren, er sich ihrer stets nur als seiner Vorstellung, also bloß mittelbar und als eines von seinem eigenen Wesen und Daseyn Abhängigen bewußt ist; da mit seinem Bewußtseyn ihm nothwendig auch die Welt untergeht, d. h. ihr Seyn und Nichtseyn gleichbedeutend und ununterscheidbar wird. Jedes erkennende In-

*) Hiezu Kap. 45 des zweiten Bandes.

Digitized by Google

dividuum iſt alſo in Wahrheit und findet ſich als den ganzen Willen zum Leben, oder das Anſich der Welt ſelbſt, und auch als die ergänzende Bedingung der Welt als Vorſtellung, folglich als einen Mikrokosmos, der dem Makrokosmos gleich zu ſchätzen iſt. Die immer und überall wahrhafte Natur ſelbſt giebt ihm, ſchon urſprünglich und unabhängig von aller Reflexion, dieſe Erkenntniß einfach und unmittelbar gewiß. Aus den angegebenen beiden nothwendigen Beſtimmungen nun erklärt es ſich, daß jedes in der gränzenloſen Welt gänzlich verſchwindende und zu Nichts verkleinerte Individuum dennoch ſich zum Mittelpunkt der Welt macht, ſeine eigene Exiſtenz und Wohlſeyn vor allem Andern berückſichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkte, alles Andere dieſer aufzuopfern bereit iſt, bereit iſt die Welt zu vernichten, um nur ſein eigenes Selbſt, dieſen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten. Dieſe Geſinnung iſt der Egoismus, der jedem Dinge in der Natur weſentlich iſt. Eben er aber iſt es, wodurch der innere Widerſtreit des Willens mit ſich ſelbſt zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Denn dieſer Egoismus hat ſeinen Beſtand und Weſen in jenem Gegenſatz des Mikrokosmos und Makrokosmos, oder darin, daß die Objektivation des Willens das principium individuationis zur Form hat und dadurch der Wille in unzähligen Individuen ſich auf gleiche Weiſe erſcheint und zwar in jedem derſelben nach beiden Seiten (Wille und Vorſtellung) ganz und vollſtändig. Während alſo jedes ſich ſelber als der ganze Wille und das ganze Vorſtellende unmittelbar gegeben iſt, ſind die übrigen ihm zunächſt nur als ſeine Vorſtellungen gegeben; daher geht ihm ſein eigenes Weſen und deſſen Erhaltung allen anderen zuſammen vor. Auf ſeinen eigenen Tod blickt Jeder als auf der Welt Ende, während er den ſeiner Bekannten als eine ziemlich gleichgültige Sache vernimmt, wenn er nicht etwan perſönlich dabei betheiligt iſt. In dem auf den höchſten Grad geſteigerten Bewußtſeyn, dem menſchlichen, muß, wie die Erkenntniß, der Schmerz, die Freude, ſo auch der Egoismus den höchſten Grad erreicht haben und der durch ihn bedingte Widerſtreit der Individuen auf das entſetzlichſte hervortreten. Dies ſehen wir denn auch überall vor Augen, im Kleinen wie im Großen, ſehen es bald von der ſchrecklichen Seite, im Leben großer Tyrannen und Böſewichter und in weltverheerenden Kriegen, bald

von der lächerlichen Seite, wo es das Thema des Luſtſpiels iſt und ganz beſonders im Eigendünkel und Eitelkeit hervortritt, welche, ſo wie kein Anderer, Rochefoucault aufgefaßt und in abstracto dargeſtellt hat: wir ſehen es in der Weltgeſchichte und in der eigenen Erfahrung. Aber am deutlichſten tritt es hervor, ſobald irgend ein Haufen Menſchen von allem Geſetz und Ordnung entbunden iſt: da zeigt ſich ſogleich aufs Deutlichſte das bellum omnium contra omnes, welches Hobbes, im erſten Kapitel de cive, trefflich geſchildert hat. Es zeigt ſich, wie nicht nur Jeder dem Andern zu entreißen ſucht was er ſelbſt haben will; ſondern ſogar oft Einer, um ſein Wohlſeyn durch einen unbedeutenden Zuwachs zu vermehren, das ganze Glück oder Leben des Andern zerſtört. Dies iſt der höchſte Ausdruck des Egoismus, deſſen Erſcheinungen, in dieſer Hinſicht, nur noch übertroffen werden von denen der eigentlichen Bosheit, die ganz uneigennützig den Schaden und Schmerz Anderer, ohne allen eigenen Vortheil, ſucht; davon bald die Rede ſeyn wird. — Mit dieſer Aufdeckung der Quelle des Egoismus vergleiche man die Darſtellung deſſelben, in meiner Preisſchrift über das Fundament der Moral, §. 14.

Eine Hauptquelle des Leidens, welches wir oben als allem Leben weſentlich und unvermeidlich gefunden haben, iſt, ſobald es wirklich und in beſtimmter Geſtalt eintritt, jene Eris, der Kampf aller Individuen, der Ausdruck des Widerſpruchs, mit welchem der Wille zum Leben im Innern behaftet iſt, und der durch das principium individuationis zur Sichtbarkeit gelangt: ihn unmittelbar und grell zu veranſchaulichen ſind Thierkämpfe das grauſame Mittel. In dieſem urſprünglichen Zwieſpalt liegt eine unverſiegbare Quelle des Leidens, trotz den Vorkehrungen, die man dagegen getroffen hat, und welche wir ſogleich näher betrachten werden.

§. 62.

Es iſt bereits auseinandergeſetzt, daß die erſte und einfache Bejahung des Willens zum Leben nur Bejahung des eigenen Leibes iſt, d. h. Darſtellung des Willens durch Akte in der Zeit, in ſo weit ſchon der Leib, in ſeiner Form und Zweckmäßigkeit,

denſelben Willen räumlich darſtellt, und nicht weiter. Dieſe Bejahung zeigt ſich als Erhaltung des Leibes, mittelſt Anwendung der eigenen Kräfte deſſelben. An ſie knüpft ſich unmittelbar die Befriedigung des Geſchlechtstriebes, ja gehört zu ihr, ſofern die Genitalien zum Leibe gehören. Daher iſt freiwillige und durch gar kein Motiv begründete Entſagung der Befriedigung jenes Triebes ſchon Verneinung des Willens zum Leben, iſt eine, auf eingetretene, als Quietiv wirkende Erkenntniß, freiwillige Selbſtaufhebung deſſelben: demgemäß ſtellt ſolche Verneinung des eigenen Leibes ſich ſchon als ein Widerſpruch des Willens gegen ſeine eigene Erſcheinung dar. Denn obgleich auch hier der Leib in den Genitalien den Willen zur Fortpflanzung objektivirt, wird dieſe dennoch nicht gewollt. Eben dieſerhalb, nämlich weil ſie Verneinung oder Aufhebung des Willens zum Leben iſt, iſt ſolche Entſagung eine ſchwere und ſchmerzliche Selbſtüberwindung; doch davon weiter unten. — Indem nun aber der Wille jene Selbſtbejahung des eigenen Leibes in unzähligen Individuen neben einander darſtellt, geht er, vermöge des Allen eigenthümlichen Egoismus, ſehr leicht in einem Individuo über dieſe Bejahung hinaus, bis zur Verneinung deſſelben, im andern Individuo erſcheinenden Willens. Der Wille des erſtern bricht in die Gränze der fremden Willensbejahung ein, indem das Individuum entweder den fremden Leib ſelbſt zerſtört oder verletzt, oder aber auch, indem es die Kräfte jenes fremden Leibes ſeinem Willen zu dienen zwingt, ſtatt dem in jenem fremden Leibe ſelbſt erſcheinenden Willen; alſo wenn es dem als fremder Leib erſcheinenden Willen die Kräfte dieſes Leibes entzieht und dadurch die ſeinem Willen dienende Kraft über die ſeines eigenen Leibes hinaus vermehrt, folglich ſeinen eigenen Willen über ſeinen eigenen Leib hinaus bejaht, mittelſt Verneinung des in einem fremden Leibe erſcheinenden Willens. — Dieſer Einbruch in die Gränze fremder Willensbejahung iſt von jeher deutlich erkannt und der Begriff deſſelben durch das Wort Unrecht bezeichnet worden. Denn beide Theile erkennen die Sache, zwar nicht wie wir hier in deutlicher Abſtraktion, ſondern als Gefühl, augenblicklich. Der Unrechtleidende fühlt den Einbruch in die Sphäre der Bejahung ſeines eigenen Leibes, durch Verneinung derſelben von einem fremden Individuo, als einen unmittelbaren und geiſtigen

Schmerz, der ganz getrennt und verſchieden iſt von dem daneben empfundenen phyſiſchen Leiden durch die That, oder Verdruß durch den Verluſt. Dem Unrecht-Ausübenden andererſeits ſtellt ſich die Erkenntniß, daß er an ſich der ſelbe Wille iſt, der auch in jenem Leibe erſcheint, und der ſich in der einen Erſcheinung mit ſolcher Vehemenz bejaht, daß er, die Gränze des eigenen Leibes und deſſen Kräfte überſchreitend, zur Verneinung eben dieſes Willens in der andern Erſcheinung wird, folglich er, als Wille an ſich betrachtet, eben durch ſeine Vehemenz gegen ſich ſelbſt ſtreitet, ſich ſelbſt zerfleiſcht; — auch ihm ſtellt ſich, ſage ich, dieſe Erkenntniß augenblicklich, nicht in abstracto, ſondern als ein dunkles Gefühl dar: und dieſes nennt man Gewiſſensbiß, oder, näher für dieſen Fall, Gefühl des ausgeübten Unrechts.

Das Unrecht, deſſen Begriff wir in der allgemeinſten Abſtraktion hiemit analyſirt haben, drückt ſich in concreto am vollendeteſten, eigentlichſten und handgreiflichſten aus im Kannibalismus: dieſer iſt ſein deutlichſter augenſcheinlichſter Typus, das entſetzliche Bild des größten Widerſtreites des Willens gegen ſich ſelbſt, auf der höchſten Stufe ſeiner Objektivation, welche der Menſch iſt. Nächſt dieſem im Morde, auf deſſen Ausübung daher der Gewiſſensbiß, deſſen Bedeutung wir ſo eben abſtrakt und trocken angegeben haben, augenblicklich mit furchtbarer Deutlichkeit folgt, und der Ruhe des Geiſtes eine auf die ganze Lebenszeit unheilbare Wunde ſchlägt; indem unſer Schauder über den begangenen, wie auch unſer Zurückbeben vor dem zu begehenden Mord, der gränzenloſen Anhänglichkeit an das Leben entſpricht, von der alles Lebende, eben als Erſcheinung des Willens zum Leben, durchdrungen iſt. (Uebrigens werden wir weiterhin jenes Gefühl, das die Ausübung des Unrechts und des Böſen begleitet, oder die Gewiſſensangſt, noch ausführlicher zergliedern und zur Deutlichkeit des Begriffs erheben.) Als dem Weſen nach mit dem Morde gleichartig und nur im Grade von ihm verſchieden, iſt die abſichtliche Verſtümmelung, oder bloße Verletzung des fremden Leibes anzuſehen, ja jeder Schlag. — Ferner ſtellt das Unrecht ſich dar in der Unterjochung des andern Individuums, im Zwange deſſelben zur Sklaverei; endlich im Angriff des fremden Eigenthums, welcher, ſofern dieſes als Frucht ſeiner Arbeit

betrachtet wird, mit jener im Wesentlichen gleichartig ist und sich zu ihr verhält, wie die bloße Verletzung zum Mord.

Denn Eigenthum, welches ohne Unrecht dem Menschen nicht genommen wird, kann, unserer Erklärung des Unrechts zufolge, nur dasjenige seyn, welches durch seine Kräfte bearbeitet ist, durch Entziehung dessen man daher die Kräfte seines Leibes dem in diesem objektivirten Willen entzieht, um sie dem in einem andern Leibe objektivirten Willen dienen zu lassen. Denn nur so bricht der Ausüber des Unrechts, durch Angriff, nicht des fremden Leibes, sondern einer leblosen, von diesem ganz verschiedenen Sache, doch in die Sphäre der fremden Willensbejahung ein, indem mit dieser Sache die Kräfte, die Arbeit des fremden Leibes gleichsam verwachsen und identifizirt sind. Hieraus folgt, daß sich alles ächte, d. h. moralische Eigenthumsrecht ursprünglich einzig und allein auf Bearbeitung gründet; wie man dies auch vor Kant ziemlich allgemein annahm, ja, wie es das älteste aller Gesetzbücher deutlich und schön aussagt: „Weise, welche die Vorzeit kennen, erklären, daß ein bebautes Feld Dessen Eigenthum ist, welcher das Holz ausrottete, es reinigte und pflügte; wie eine Antilope dem ersten Jäger gehört, welcher sie tödtlich verwundete." — Gesetze des Menu, IX, 44. — Nur aus Kants Altersschwäche ist mir seine ganze Rechtslehre, als eine sonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrthümer, und auch dieses erklärlich, daß er das Eigenthumsrecht durch erste Besitzergreifung begründen will. Denn wie sollte doch die bloße Erklärung meines Willens, Andere vom Gebrauch einer Sache auszuschließen, sofort auch selbst ein Recht hiezu geben? Offenbar bedarf sie selbst erst eines Rechtsgrundes; statt daß Kant annimmt, sie sei einer. Und wie sollte doch Derjenige an sich, d. h. moralisch, unrecht handeln, der jene, auf nichts als auf ihre eigene Erklärung gegründeten Ansprüche auf den Alleinbesitz einer Sache nicht achtete? Wie sollte sein Gewissen ihn darüber beunruhigen? da es so klar und leicht einzusehen ist, daß es ganz und gar keine rechtliche Besitzergreifung geben kann, sondern ganz allein eine rechtliche Aneignung, Besitzerwerbung der Sache, durch Verwendung ursprünglich eigener Kräfte auf sie. Wo nämlich eine Sache, durch irgend eine fremde Mühe, sei diese noch so klein, bearbeitet, verbessert, vor Unfällen

geschützt, bewahrt ist, und wäre diese Mühe nur das Abpflücken oder vom Boden Aufheben einer wildgewachsenen Frucht; da entzieht der Angreifer solcher Sache offenbar dem Andern den Erfolg seiner darauf verwendeten Kraft, läßt also den Leib jenes, statt dem eigenen, seinem Willen dienen, bejaht seinen eigenen Willen über dessen Erscheinung hinaus, bis zur Verneinung des fremden, d. h. thut Unrecht*). — Hingegen bloßer Genuß einer Sache, ohne alle Bearbeitung oder Sicherstellung derselben gegen Zerstörung, giebt ebenso wenig ein Recht darauf, wie die Erklärung seines Willens zum Alleinbesitz. Daher, wenn eine Familie auch ein Jahrhundert auf einem Revier allein gejagt hat, ohne jedoch irgend etwas zu dessen Verbesserung gethan zu haben; so kann sie einem fremden Ankömmling, der jetzt eben dort jagen will, es ohne moralisches Unrecht gar nicht wehren. Das sogenannte Präokkupations-Recht also, demzufolge man für den bloßen gehabten Genuß einer Sache, noch obendrein Belohnung, nämlich ausschließliches Recht auf den fernern Genuß fordert, ist moralisch ganz grundlos. Dem sich bloß auf dieses Recht Stützenden könnte der neue Ankömmling mit viel besserem Rechte entgegnen: „Eben weil du schon so lange genossen hast, ist es Recht, daß jetzt auch Andere genießen." Von jeder Sache, die durchaus keiner Bearbeitung, durch Verbesserung oder Sicherstellung vor Unfällen, fähig ist, giebt es keinen moralisch begründeten Alleinbesitz; es sei denn durch freiwillige Abtretung von Seiten aller Anderen, etwan zur Belohnung anderweitiger Dienste; was aber schon ein durch Konvention geregeltes Gemeinwesen, den Staat, voraussetzt. — Das moralisch begründete Eigenthumsrecht, wie es oben abgeleitet ist, giebt, seiner Natur nach, dem Besitzer eine ebenso uneingeschränkte Macht über die Sache, wie die ist, welche er über seinen eigenen Leib hat; woraus folgt, daß er sein Eigenthum, durch Tausch oder Schenkung, Anderen übertragen kann,

*) Es bedarf also zur Begründung des natürlichen Eigenthumsrechtes nicht der Annahme zweier Rechtsgründe neben einander, des auf Detention gegründeten, neben dem auf Formation gegründeten; sondern letzterer reicht überall aus. Nur ist der Name Formation nicht recht passend, da die Verwendung irgend einer Mühe auf eine Sache nicht immer eine Formgebung zu seyn braucht.

Digitized by Google

welche alsdann, mit dem selben moralischen Rechte wie er, die Sache besitzen.

Die Ausübung des Unrechts überhaupt betreffend, so geschieht sie entweder durch Gewalt, oder durch List; welches in Hinsicht auf das moralisch Wesentliche einerlei ist. Zuvörderst beim Morde ist es moralisch einerlei, ob ich mich des Dolches, oder des Giftes bediene; und auf analoge Weise bei jeder körperlichen Verletzung. Die anderweitigen Fälle des Unrechts sind allemal darauf zurückzuführen, daß ich, als Unrecht ausübend, das fremde Individuum zwinge, statt seinem, meinem Willen zu dienen, statt nach seinem, nach meinem Willen zu handeln. Auf dem Wege der Gewalt erreiche ich dieses durch physische Kausalität; auf dem Wege der List aber mittelst der Motivation, d. h. der durch das Erkennen durchgegangenen Kausalität, folglich dadurch, daß ich seinem Willen Scheinmotive vorschiebe, vermöge welcher er seinem Willen zu folgen glaubend, meinem folgt. Da das Medium, in welchem die Motive liegen, die Erkenntniß ist; kann ich jenes nur durch Verfälschung seiner Erkenntniß thun, und diese ist die Lüge. Sie bezweckt allemal Einwirkung auf den fremden Willen, nicht auf seine Erkenntniß allein, für sich und als solche, sondern auf diese nur als Mittel, nämlich sofern sie seinen Willen bestimmt. Denn mein Lügen selbst, als von meinem Willen ausgehend, bedarf eines Motivs: ein solches aber kann nur der fremde Wille seyn, nicht die fremde Erkenntniß, an und für sich; da sie als solche nie einen Einfluß auf meinen Willen haben, daher ihn nie bewegen, nie ein Motiv seiner Zwecke seyn kann: sondern nur das fremde Wollen und Thun kann ein solches seyn, und dadurch, folglich nur mittelbar, die fremde Erkenntniß. Dies gilt nicht nur von allen aus offenbarem Eigennutz entsprungenen Lügen, sondern auch von denen aus reiner Bosheit, die sich an den schmerzlichen Folgen des von ihr veranlaßten fremden Irrthums weiden will, hervorgegangenen. Sogar auch die bloße Windbeutelei bezweckt, mittelst dadurch erhöhter Achtung, oder verbesserter Meinung, von Seiten der Anderen, größern oder leichtern Einfluß auf ihr Wollen und Thun. Das bloße Verweigern einer Wahrheit, d. h. einer Aussage überhaupt, ist an sich kein Unrecht, wohl aber jedes Aufheften einer Lüge. Wer dem verirrten Wanderer den rechten

Weg zu zeigen sich weigert, thut ihm kein Unrecht; wohl aber der, welcher ihn auf den falschen hinweist. — Aus dem Gesagten folgt, daß jede Lüge, eben wie jede Gewaltthätigkeit, als solche Unrecht ist; weil sie schon als solche zum Zweck hat, die Herrschaft meines Willens auf fremde Individuen auszudehnen, also meinen Willen durch Verneinung des ihrigen zu bejahen, so gut wie die Gewalt. — Die vollkommenste Lüge aber ist der gebrochene Vertrag; weil hier alle angeführten Bestimmungen vollständig und deutlich beisammen sind. Denn, indem ich einen Vertrag eingehe, ist die fremde verheißene Leistung unmittelbar und eingeständlich das Motiv zur meinigen nunmehr erfolgenden. Die Versprechen werden mit Bedacht und förmlich gewechselt. Die Wahrheit der darin gemachten Aussage eines Jeden steht, der Annahme zufolge, in seiner Macht. Bricht der Andere den Vertrag, so hat er mich getäuscht und, durch Unterschieben bloßer Scheinmotive in meine Erkenntniß, meinen Willen nach seiner Absicht gelenkt, die Herrschaft seines Willens über das fremde Individuum ausgedehnt, also ein vollkommenes Unrecht begangen. Hierauf gründet sich die moralische Rechtmäßigkeit und Gültigkeit der Verträge.

Unrecht durch Gewalt ist für den Ausüber nicht so schimpflich, wie Unrecht durch List; weil jenes von physischer Kraft zeugt, welche, unter allen Umständen, dem Menschengeschlechte imponirt; dieses hingegen, durch Gebrauch des Umwegs, Schwäche verräth, und ihn also als physisches und moralisches Wesen zugleich herabsetzt; zudem, weil Lug und Betrug nur dadurch gelingen kann, daß der sie ausübt zu gleicher Zeit selbst Abscheu und Verachtung dagegen äußern muß, um Zutrauen zu gewinnen, und sein Sieg darauf beruht, daß man ihm die Redlichkeit zutraut, die er nicht hat. — Der tiefe Abscheu, den Arglist, Treulosigkeit und Verrath überall erregen, beruht darauf, daß Treue und Redlichkeit das Band sind, welches den in die Vielheit der Individuen zersplitterten Willen doch von außen wieder zur Einheit verbindet und dadurch den Folgen des aus jener Zersplitterung hervorgegangenen Egoismus Schranken setzt. Treulosigkeit und Verrath zerreißen dieses letzte, äußere Band, und geben dadurch den Folgen des Egoismus gränzenlosen Spielraum.

Wir haben im Zusammenhang unserer Betrachtungsweise

als den Inhalt des Begriffs Unrecht gefunden die Beſchaffenheit der Handlung eines Individuums, in welcher es die Bejahung des in ſeinem Leibe erſcheinenden Willens ſoweit ausdehnt, daß ſolche zur Verneinung des in fremden Leibern erſcheinenden Willens wird. Wir haben auch an ganz allgemeinen Beiſpielen die Gränze nachgewieſen, wo das Gebiet des Unrechts anfängt, indem wir zugleich ſeine Abſtufungen vom höchſten Grade zu den niedrigeren durch wenige Hauptbegriffe beſtimmten. Dieſem zufolge iſt der Begriff Unrecht der urſprüngliche und poſitive: der ihm entgegengeſetzte des Rechts iſt der abgeleitete und negative. Denn wir müſſen uns nicht an die Worte, ſondern an die Begriffe halten. In der That würde nie von Recht geredet worden ſeyn, gäbe es kein Unrecht. Der Begriff Recht enthält nämlich bloß die Negation des Unrechts, und ihm wird jede Handlung ſubſumirt, welche nicht Ueberſchreitung der oben dargeſtellten Gränze, d. h. nicht Verneinung des fremden Willens, zur ſtärkern Bejahung des eigenen, iſt. Jene Gränze theilt daher, in Hinſicht auf eine bloß und rein moraliſche Beſtimmung, das ganze Gebiet möglicher Handlungen in ſolche, die Unrecht oder Recht ſind. Sobald eine Handlung nicht, auf die oben auseinandergeſetzte Weiſe, in die Sphäre der fremden Willensbejahung, dieſe verneinend, eingreift, iſt ſie nicht Unrecht. Daher z. B. das Verſagen der Hülfe bei dringender fremder Noth, das ruhige Zuſchauen fremden Hungertodes bei eigenem Ueberfluß, zwar grauſam und teufliſch, aber nicht Unrecht iſt: nur läßt ſich mit völliger Sicherheit ſagen, daß wer fähig iſt, die Liebloſigkeit und Härte bis zu einem ſolchen Grade zu treiben, auch ganz gewiß jedes Unrecht ausüben wird, ſobald ſeine Wünſche es fordern und kein Zwang es wehrt.

Der Begriff des Rechts, als der Negation des Unrechts, hat aber ſeine hauptſächliche Anwendung, und ohne Zweifel auch ſeine erſte Entſtehung, gefunden in den Fällen, wo verſuchtes Unrecht durch Gewalt abgewehrt wird, welche Abwehrung nicht ſelbſt wieder Unrecht ſeyn kann, folglich Recht iſt; obgleich die dabei ausgeübte Gewaltthätigkeit, bloß an ſich und abgeriſſen betrachtet, Unrecht wäre, und hier nur durch ihr Motiv gerechtfertigt, d. h. zum Recht wird. Wenn ein Individuum in der Bejahung ſeines eigenen Willens ſo weit geht, daß es in die

Digitized by Google

Sphäre der meiner Perſon als ſolcher weſentlichen Willensbejahung eindringt und damit dieſe verneint; ſo iſt mein Abwehren jenes Eindringens nur die Verneinung jener Verneinung und inſofern von meiner Seite nichts mehr, als die Bejahung des in meinem Leibe weſentlich und urſprünglich erſcheinenden und durch deſſen bloße Erſcheinung ſchon implicite ausgedrückten Willens; folglich nicht Unrecht, mithin *Recht*. Dies heißt: ich habe alsdann ein *Recht*, jene fremde Verneinung mit der zu ihrer Aufhebung nöthigen Kraft zu verneinen, welches, wie leicht einzuſehen, bis zur Tödtung des fremden Individuums gehen kann, deſſen Beeinträchtigung, als eindringende äußere Gewalt, mit einer dieſe etwas überwiegenden Gegenwirkung abgewehrt werden kann, ohne alles Unrecht, folglich mit Recht; weil alles, was von meiner Seite geſchieht, immer nur in der Sphäre der meiner Perſon als ſolcher weſentlichen und ſchon durch ſie ausgedrückten Willensbejahung liegt (welche der Schauplatz des Kampfes iſt), nicht in die fremde eindringt, folglich nur Negation der Negation; alſo Affirmation, nicht ſelbſt Negation iſt. Ich kann alſo, *ohne Unrecht*, den meinen Willen, wie dieſer in meinem Leibe und der Verwendung von deſſen Kräften zu deſſen Erhaltung, ohne Verneinung irgend eines gleiche Schranken haltenden fremden Willens, erſcheint, verneinenden fremden Willen *zwingen*, von dieſer Verneinung abzuſtehen: d. h. ich habe ſo weit ein *Zwangsrecht*.

In allen Fällen, wo ich ein Zwangsrecht, ein vollkommenes Recht habe, *Gewalt* gegen Andere zu gebrauchen, kann ich, nach Maaßgabe der Umſtände, ebenſo wohl der fremden Gewalt auch die *Liſt* entgegenſtellen, ohne Unrecht zu thun, und habe folglich ein wirkliches *Recht zur Lüge, gerade ſo weit, wie ich es zum Zwange habe*. Daher handelt Jemand, der einen ihn durchſuchenden Straßenräuber verſichert, er habe nichts weiter bei ſich, vollkommen recht: ebenſo auch Der, welcher den nächtlich eingedrungenen Räuber durch eine Lüge in einen Keller lockt, wo er ihn einſperrt. Wer von Räubern, z. B. von Barbaresken, gefangen fortgeführt wird, hat das Recht, zu ſeiner Befreiung, ſie nicht nur mit offener Gewalt, ſondern auch mit Hinterliſt zu tödten. — Darum auch bindet ein durch unmittelbare körperliche Gewaltthätigkeit abgezwungenes Verſprechen

durchaus nicht; weil der solchen Zwang Erleidende, mit vollem Recht, sich durch Tödtung, geschweige durch Hintergehung, der Gewältiger befreien kann. Wer sein ihm geraubtes Eigenthum nicht durch Gewalt zurücknehmen kann, begeht kein Unrecht, wenn er es sich durch List verschafft. Ja, wenn Jemand mein mir geraubtes Geld verspielt, habe ich das Recht falsche Würfel gegen ihn zu gebrauchen, weil alles was ich ihm abgewinne mir schon gehört. Wer dieses leugnen wollte, müßte noch mehr die Rechtmäßigkeit der Kriegslist leugnen, als welche sogar eine thätliche Lüge und ein Beleg zum Ausspruch der Königin Christine von Schweden ist: „Die Worte der Menschen sind für nichts zu achten, kaum daß man ihren Thaten trauen darf." — So scharf streift demnach die Gränze des Rechts an die des Unrechts. Uebrigens halte ich es für überflüssig nachzuweisen, daß dieses Alles mit dem oben über die Unrechtmäßigkeit der Lüge, wie der Gewalt, Gesagten völlig übereinstimmt: auch kann es zur Aufklärung der seltsamen Theorien über die Nothlüge dienen *).

Nach allem Bisherigen sind also Unrecht und Recht bloß moralische Bestimmungen, d. h. solche, welche hinsichtlich der Betrachtung des menschlichen Handelns als solchen, und in Beziehung auf die innere Bedeutung dieses Handelns an sich, Gültigkeit haben. Diese kündigt sich im Bewußtseyn unmittelbar an, dadurch, daß einerseits das Unrechtthun von einem innern Schmerz begleitet ist, welcher das bloß gefühlte Bewußtseyn des Unrechtausübenden ist von der übermäßigen Stärke der Bejahung des Willens in ihm selbst, die bis zum Grade der Verneinung der fremden Willenserscheinung geht; wie auch, daß er zwar als Erscheinung von dem Unrechtleidenden verschieden, an sich aber mit ihm identisch ist. Die weitere Auseinandersetzung dieser innern Bedeutung aller Gewissensangst kann erst weiter unten folgen. Der Unrechtleidende andererseits ist sich der Verneinung seines Willens, wie dieser schon durch seinen Leib und dessen natürliche Bedürfnisse, zu deren Befriedigung ihn die Natur auf die Kräfte dieses Leibes verweist, ausgedrückt ist,

*) Die weitere Auseinandersetzung der hier aufgestellten Rechtslehre findet man in meiner Preisschrift „Ueber das Fundament der Moral", §. 17, S. 221—230 der ersten Auflage.

Digitized by Google

ſchmerzlich bewußt, und auch zugleich, daß er, ohne Unrecht zu thun, jene Verneinung auf alle Weiſe abwehren könnte, wenn es ihm nicht an der Macht gebräche. Dieſe rein moraliſche Bedeutung iſt die einzige, welche Recht und Unrecht für den Menſchen als Menſchen, nicht als Staatsbürger haben, die folglich auch im Naturzuſtande, ohne alles poſitive Geſetz, bliebe und welche die Grundlage und den Gehalt alles deſſen ausmacht, was man deshalb Naturrecht genannt hat, beſſer aber moraliſches Recht hieße, da ſeine Gültigkeit nicht auf das Leiden, auf die äußere Wirklichkeit, ſondern nur auf das Thun und die aus dieſem dem Menſchen erwachſende Selbſterkenntniß ſeines individuellen Willens, welche Gewiſſen heißt, ſich erſtreckt, ſich aber im Naturzuſtande nicht in jedem Fall auch nach außen, auf andere Individuen, geltend machen und verhindern kann, daß nicht Gewalt ſtatt des Rechts herrſche. Im Naturzuſtande hängt es nämlich von Jedem bloß ab, in jedem Fall nicht Unrecht zu thun, keineswegs aber in jedem Fall nicht Unrecht zu leiden, welches von ſeiner zufälligen äußern Gewalt abhängt. Daher ſind die Begriffe Recht und Unrecht zwar auch für den Naturzuſtand gültig und keineswegs konventionell; aber ſie gelten dort bloß als moraliſche Begriffe, zur Selbſterkenntniß des eigenen Willens in Jedem. Sie ſind nämlich auf der Skala der höchſt verſchiedenen Grade der Stärke, mit welcher der Wille zum Leben ſich in den menſchlichen Individuen bejaht, ein feſter Punkt, gleich dem Gefrierpunkt auf dem Thermometer, nämlich der Punkt, wo die Bejahung des eigenen Willens zur Verneinung des fremden wird, d. h. den Grad ſeiner Heftigkeit, vereint mit dem Grad der Befangenheit der Erkenntniß im principio individuationis (welches die Form der ganz im Dienſte des Willens ſtehenden Erkenntniß iſt), durch Unrechtthun angiebt. Wer nun aber die rein moraliſche Betrachtung des menſchlichen Handelns bei Seite ſetzen, oder verleugnen, und das Handeln bloß nach deſſen äußerer Wirkſamkeit und deren Erfolg betrachten will, der kann allerdings, mit Hobbes, Recht und Unrecht für konventionelle, willkürlich angenommene und daher außer dem poſitiven Geſetz gar nicht vorhandene Beſtimmungen erklären, und wir können ihm nie durch äußere Erfahrung das beibringen, was nicht zur äußern Erfahrung gehört; wie wir demſelben Hobbes, der jene ſeine

vollendet empiriſche Denkungsart höchſt merkwürdig dadurch charakteriſirt, daß er in ſeinem Buche „De principiis Geometrarum" die ganze eigentlich reine Mathematik ableuguet und hartnäckig behauptet, der Punkt habe Ausdehnung und die Linie Breite, doch nie einen Punkt ohne Ausdehnung und eine Linie ohne Breite vorzeigen, alſo ihm ſo wenig die Apriorität der Mathematik, als die Apriorität des Rechts beibringen können, weil er ſich nun einmal jeder nicht empiriſchen Erkenntniß verſchließt.

Die reine Rechtslehre iſt alſo ein Kapitel der Moral und bezieht ſich direkt bloß auf das Thun, nicht auf das Leiden. Denn nur jenes iſt Aeußerung des Willens, und dieſen allein betrachtet die Moral. Leiden iſt bloße Begebenheit: bloß indirekt kann die Moral auch das Leiden berückſichtigen, nämlich allein um nachzuweiſen, daß, was bloß geſchieht um kein Unrecht zu leiden, kein Unrechtthun iſt. — Die Ausführung jenes Kapitels der Moral würde zum Inhalt haben die genaue Beſtimmung der Gränze, bis zu welcher ein Individuum in der Bejahung des ſchon in ſeinem Leibe objektivirten Willens gehen kann, ohne daß dieſes zur Verneinung eben jenes Willens, ſofern er in einem andern Individuo erſcheint, werde, und ſodann auch der Handlungen, welche dieſe Gränze überſchreiten, folglich Unrecht ſind und daher auch wieder ohne Unrecht abgewehrt werden können. Immer alſo bliebe das eigene Thun das Augenmerk der Betrachtung.

In äußerer Erfahrung, als Begebenheit, erſcheint nun aber das Unrechtleiden, und in ihm manifeſtirt ſich, wie geſagt, deutlicher als irgendwo, die Erſcheinung des Widerſtreits des Willens zum Leben gegen ſich ſelbſt, hervorgehend aus der Vielheit der Individuen und dem Egoismus, welche beide durch das principium individuationis, welches die Form der Welt als Vorſtellung für die Erkenntniß des Individuums iſt, bedingt ſind. Auch haben wir oben geſehen, daß ein ſehr großer Theil des dem menſchlichen Leben weſentlichen Leidens an jenem Widerſtreit der Individuen ſeine ſtets fließende Quelle hat.

Die allen dieſen Individuen gemeinſame Vernunft, welche ſie nicht, wie die Thiere, bloß den einzelnen Fall, ſondern auch das Ganze im Zuſammenhang abſtrakt erkennen läßt, hat ſie nun aber bald die Quelle jenes Leidens einſehen gelehrt und ſie auf

das Mittel bedacht gemacht, daſſelbe zu verringern, oder wo möglich aufzuheben, durch ein gemeinſchaftliches Opfer, welches jedoch von dem gemeinſchaftlich daraus hervorgehenden Vortheil überwogen wird. So angenehm nämlich auch dem Egoismus des Einzelnen, bei vorkommenden Fällen, das Unrechtthun iſt, ſo hat es jedoch ein nothwendiges Korrelat im Unrechtleiden eines andern Individuums, dem dieſes ein großer Schmerz iſt. Und indem nun die das Ganze überdenkende Vernunft aus dem einſeitigen Standpunkt des Individuums, dem ſie angehört, heraustrat und von der Anhänglichkeit an daſſelbe ſich für den Augenblick los machte, ſah ſie den Genuß des Unrechtthuns in einem Individuo jedesmal durch einen verhältnißmäßig größern Schmerz im Unrechtleiden des andern überwogen, und fand ferner, daß, weil hier Alles dem Zufall überlaſſen blieb, Jeder zu befürchten hätte, daß ihm viel ſeltener der Genuß des gelegentlichen Unrechtthuns, als der Schmerz des Unrechtleidens zu Theil werden würde. Die Vernunft erkannte hieraus, daß, ſowohl um das über Alle verbreitete Leiden zu mindern, als um es möglichſt gleichförmig zu vertheilen, das beſte und einzige Mittel ſei, Allen den Schmerz des Unrechtleidens zu erſparen, dadurch, daß auch Alle dem durch das Unrechtthun zu erlangenden Genuß entſagten. — Dieſes alſo von dem, durch den Gebrauch der Vernunft, methodiſch verfahrenden und ſeinen einſeitigen Standpunkt verlaſſenden Egoismus leicht erſonnene und allmälig vervollkommnete Mittel iſt der *Staatsvertrag* oder das *Geſetz*. Wie ich hier den Urſprung deſſelben angebe, ſtellt ihn ſchon Platon in der Republik dar. In der That iſt jener Urſprung der weſentlich einzige und durch die Natur der Sache geſetzte. Auch kann der Staat, in keinem Lande, je einen andern gehabt haben, weil eben erſt dieſe Entſtehungsart, dieſer Zweck, ihn zum Staat macht; wobei es aber gleichviel iſt, ob der in jedem beſtimmten Volk ihm vorhergegangene Zuſtand der eines Haufens von einander unabhängiger Wilden (Anarchie), oder eines Haufens Sklaven war, die der Stärkere nach Willkür beherrſcht (Despotie). In beiden Fällen war noch kein Staat da: erſt durch jene gemeinſame Uebereinkunft entſteht er, und je nachdem dieſe Uebereinkunft mehr oder weniger unvermiſcht iſt mit Anarchie oder Despotie, iſt auch der Staat vollkommener oder unvollkommener.

Die Republiken tendiren zur Anarchie, die Monarchien zur Despotie, der deshalb ersonnene Mittelweg der konstitutionellen Monarchie tendirt zur Herrschaft der Faktionen. Um einen vollkommenen Staat zu gründen, muß man damit anfangen, Wesen zu schaffen, deren Natur es zuläßt, daß sie durchgängig das eigene Wohl dem öffentlichen zum Opfer bringen. Bis dahin aber läßt sich schon etwas dadurch erreichen, daß es eine Familie giebt, deren Wohl von dem des Landes ganz unzertrennlich ist; so daß sie, wenigstens in Hauptsachen, nie das Eine ohne das Andere befördern kann. Hierauf beruht die Kraft und der Vorzug der erblichen Monarchie.

Gieng nun die Moral ausschließlich auf das Recht- oder Unrecht-Thun, und konnte sie Dem, welcher etwan entschlossen wäre, kein Unrecht zu thun, die Gränze seines Handelns genau bezeichnen; so geht umgekehrt die Staatslehre, die Lehre von der Gesetzgebung, ganz allein auf das Unrecht-Leiden, und würde sich nie um das Unrecht-Thun bekümmern, wäre es nicht wegen seines allemal nothwendigen Korrelats, des Unrechtleidens, welches, als der Feind dem sie entgegenarbeitet, ihr Augenmerk ist. Ja, ließe sich ein Unrechtthun denken, mit welchem kein Unrechtleiden von einer andern Seite verknüpft wäre; so würde, konsequent, der Staat es keineswegs verbieten. — Ferner, weil in der Moral der Wille, die Gesinnung, der Gegenstand der Betrachtung und das allein Reale ist, gilt ihr der feste Wille zum zu verübenden Unrecht, den allein die äußere Macht zurückhält und unwirksam macht, dem wirklich verübten Unrecht ganz gleich, und verdammt den solches Wollenden als ungerecht vor ihrem Richterstuhl. Hingegen den Staat kümmern Wille und Gesinnung, bloß als solche, ganz und gar nicht; sondern allein die That (sie sei nun bloß versucht oder ausgeführt) wegen ihres Korrelats, des Leidens von der andern Seite: ihm ist also die That, die Begebenheit, das allein Reale: die Gesinnung, die Absicht wird bloß erforscht, sofern aus ihr die Bedeutung der That kenntlich wird. Daher wird der Staat Niemanden verbieten, Mord und Gift gegen einen Andern beständig in Gedanken zu tragen, sobald er nur gewiß weiß, daß die Furcht vor Schwert und Rad die Wirkungen jenes Wollens beständig hemmen werden. Der Staat hat auch keineswegs den thörichten Plan, die Neigung zum Unrechtthun, die

Digitized by Google

böſe Geſinnung zu vertilgen; ſondern bloß jedem möglichen Motiv zur Ausübung eines Unrechts immer ein überwiegendes Motiv zur Unterlaſſung deſſelben, in der unausbleiblichen Strafe, an die Seite zu ſtellen: demgemäß iſt der Kriminalkodex ein möglichſt vollſtändiges Regiſter von Gegenmotiven zu ſämmtlichen, als möglich präſumirten, verbrecheriſchen Handlungen, — Beides in abstracto, um vorkommenden Falles die Anwendung in concreto zu machen. Die Staatslehre, oder die Geſetzgebung, wird nun, zu dieſem ihren Zweck, von der Moral jenes Kapitel, welches die Rechtslehre iſt und welches neben der innern Bedeutung des Rechts und des Unrechts, die genaue Gränze zwiſchen beiden beſtimmt, borgen, aber einzig und allein, um deſſen Kehrſeite zu benutzen und alle die Gränzen, welche die Moral als unüberſchreitbar, wenn man nicht Unrecht *thun* will, angiebt, von der andern Seite zu betrachten, als die Gränzen, deren Ueberſchrittenwerden vom Andern man nicht dulden darf, wenn man nicht Unrecht *leiden* will, und von denen man alſo Andere zurückzutreiben ein *Recht* hat: daher dieſe Gränzen nun, von der möglicherweiſe paſſiven Seite aus, durch Geſetze verbollwerkt werden. Es ergiebt ſich, daß wie man, recht witzig, den Geſchichtſchreiber einen umgewandten Propheten genannt hat, der Rechtslehrer der umgewandte Moraliſt iſt, und daher auch die Rechtslehre im eigentlichen Sinn, d. h. die Lehre von den *Rechten*, welche man behaupten darf, die umgewandte Moral, in dem Kapitel, wo dieſe die Rechte lehrt, welche man nicht verletzen darf. Der Begriff des Unrechts und ſeiner Negation des Rechts, der urſprünglich *moraliſch* iſt, wird *juridiſch*, durch die Verlegung des Ausgangspunktes von der aktiven auf die paſſive Seite, alſo durch Umwendung. Dieſes, nebſt der Rechtslehre Kants, der aus ſeinem kategoriſchen Imperativ die Errichtung des Staats als eine moraliſche Pflicht ſehr fälſchlich ableitet, hat dann auch in der neueſten Zeit, hin und wieder, den ſehr ſonderbaren Irrthum veranlaßt, der Staat ſei eine Anſtalt zur Beförderung der Moralität, gehe aus dem Streben nach dieſer hervor und ſei demnach gegen den Egoismus gerichtet. Als ob die innere Geſinnung, welcher allein Moralität oder Immoralität zukommt, der ewig freie Wille, ſich von außen modifiziren und durch Einwirkung ändern ließe! Noch verkehrter iſt das Theorem, der

Staat ſei die Bedingung der Freiheit im moraliſchen Sinne und dadurch der Moralität: da doch die Freiheit jenſeit der Erſcheinung, geſchweige jenſeit menſchlicher Einrichtungen liegt. Der Staat iſt, wie geſagt, ſo wenig gegen den Egoismus überhaupt und als ſolchen gerichtet, daß er umgekehrt gerade aus dem ſich wohlverſtehenden, methodiſch verfahrenden, vom einſeitigen auf den allgemeinen Standpunkt tretenden und ſo durch Aufſummirung gemeinſchaftlichen Egoismus Aller entſprungen und dieſem zu dienen allein da iſt, errichtet unter der richtigen Vorausſetzung, daß reine Moralität, d. h. Rechthandeln aus moraliſchen Gründen, nicht zu erwarten iſt; außerdem er ſelbſt ja überflüſſig wäre. Keineswegs alſo gegen den Egoismus, ſondern allein gegen die nachtheiligen Folgen des Egoismus, welche aus der Vielheit egoiſtiſcher Individuen ihnen allen wechſelſeitig hervorgehen und ihr Wohlſeyn ſtören, iſt, dieſes Wohlſeyn bezweckend, der Staat gerichtet. Daher ſagt ſchon Ariſtoteles (De Rep., III): Τελος μεν ουν πολεως το ευ ζην· τουτο δε εστιν το ζην ευδαιμονως και καλως. (Finis civitatis est bene vivere, hoc autem est beate et pulchre vivere.) Auch Hobbes hat dieſen Urſprung und Zweck des Staats ganz richtig und vortrefflich auseinandergeſetzt; wie denn auch der alte Grundſatz aller Staatsordnung, salus publica prima lex esto, denſelben bezeichnet. — Wenn der Staat ſeinen Zweck vollkommen erreicht, wird er die ſelbe Erſcheinung hervorbringen, als wenn vollkommene Gerechtigkeit der Geſinnung allgemein herrſchte. Das innere Weſen und der Urſprung beider Erſcheinungen wird aber der umgekehrte ſeyn. Nämlich im letztern Fall wäre es dieſer, daß Niemand Unrecht thun wollte; im erſtern aber dieſer, daß Niemand Unrecht leiden wollte und die gehörigen Mittel zu dieſem Zweck vollkommen angewandt wären. So läßt ſich die ſelbe Linie aus entgegengeſetzten Richtungen beſchreiben, und ein Raubthier mit einem Maulkorb iſt ſo unſchädlich wie ein grasfreſſendes Thier. — Weiter aber als bis zu dieſem Punkt kann es der Staat nicht bringen: er kann alſo nicht eine Erſcheinung zeigen, gleich der, welche aus allgemeinem wechſelſeitigen Wohlwollen und Liebe entſpringen würde. Denn, wie wir eben fanden, daß er, ſeiner Natur zufolge, ein Unrechtthun, dem gar kein Unrechtleiden von einer andern Seite entſpräche, nicht verbieten würde, und bloß weil dies unmöglich iſt,

jedes Unrechtthun verwehrt; ſo würde er umgekehrt, ſeiner auf das Wohlſeyn Aller gerichteten Tendenz gemäß, ſehr gern dafür ſorgen, daß Jeder Wohlwollen und Werke der Menſchenliebe aller Art erführe; hätten nicht auch dieſe ein unumgängliches Korrelat im Leiſten von Wohlthaten und Liebeswerken, wobei nun aber jeder Bürger des Staats die paſſive, keiner die aktive Rolle würde übernehmen wollen, und letztere wäre auch aus keinem Grund dem Einen vor dem Andern zuzumuthen. Demnach läßt ſich nur das Negative, welches eben das Recht iſt, nicht das Poſitive, welches man unter dem Namen der Liebespflichten, oder unvollkommenen Pflichten verſtanden hat, erzwingen.

Die Geſetzgebung entlehnt, wie geſagt, die reine Rechtslehre, oder die Lehre vom Weſen und den Gränzen des Rechts und des Unrechts, von der Moral, um dieſelbe nun zu ihren, der Moral fremden Zwecken, von der Kehrſeite anzuwenden und danach poſitive Geſetzgebung und die Mittel zur Aufrechthaltung derſelben, d. h. den Staat, zu errichten. Die poſitive Geſetzgebung iſt alſo die von der Kehrſeite angewandte rein moraliſche Rechtslehre. Dieſe Anwendung kann mit Rückſicht auf eigenthümliche Verhältniſſe und Umſtände eines beſtimmten Volks geſchehen. Aber nur wenn die poſitive Geſetzgebung im Weſentlichen durchgängig nach Anleitung der reinen Rechtslehre beſtimmt iſt und für jede ihrer Satzungen ein Grund in der reinen Rechtslehre ſich nachweiſen läßt, iſt die entſtandene Geſetzgebung eigentlich ein poſitives Recht, und der Staat ein rechtlicher Verein, Staat im eigentlichen Sinn des Worts, eine moraliſch zuläſſige, nicht unmoraliſche Anſtalt. Widrigenfalls iſt hingegen die poſitive Geſetzgebung Begründung eines poſitiven Unrechts, iſt ſelbſt ein öffentlich zugeſtandenes erzwungenes Unrecht. Dergleichen iſt jede Despotie, die Verfaſſung der meiſten Mohammedaniſchen Reiche, dahin gehören ſogar manche Theile vieler Verfaſſungen, z. B. Leibeigenſchaft, Frohn u. dgl. m. — Die reine Rechtslehre, oder das Naturrecht, beſſer moraliſches Recht, liegt, obwohl immer durch Umkehrung, jeder rechtlichen poſitiven Geſetzgebung ſo zum Grunde, wie die reine Mathematik jedem Zweige der angewandten. Die wichtigſten Punkte der reinen Rechtslehre, wie die Philoſophie, zu jenem Zweck, ſie der Geſetzgebung zu überliefern hat, ſind folgende: 1) Erklärung der innern und

eigentlichen Bedeutung und des Urſprungs der Begriffe Unrecht und Recht, und ihrer Anwendung und Stelle in der Moral. 2) Die Ableitung des Eigenthumsrechts. 3) Die Ableitung der moraliſchen Gültigkeit der Verträge; da dieſe die moraliſche Grundlage des Staatsvertrages iſt. 4) Die Erklärung der Entſtehung und des Zweckes des Staats, des Verhältniſſes dieſes Zweckes zur Moral und der in Folge dieſes Verhältniſſes zweckmäßigen Uebertragung der moraliſchen Rechtslehre, durch Umkehrung, auf die Geſetzgebung. 5) Die Ableitung des Strafrechts. — Der übrige Inhalt der Rechtslehre iſt bloße Anwendung jener Principien, nähere Beſtimmung der Gränzen des Rechts und des Unrechts, für alle möglichen Verhältniſſe des Lebens, welche deshalb unter gewiſſe Geſichtspunkte und Titel vereinigt und abgetheilt werden. In dieſen beſonderen Lehren ſtimmen die Lehrbücher des reinen Rechts alle ziemlich überein: nur in den Principien lauten ſie ſehr verſchieden; weil ſolche immer mit irgend einem philoſophiſchen Syſtem zuſammenhängen. Nachdem wir in Gemäßheit des unſerigen die vier erſten jener Hauptpunkte kurz und allgemein, doch beſtimmt und deutlich erörtert haben, iſt noch vom Strafrechte ebenſo zu reden.

Kant ſtellt die grundfalſche Behauptung auf, daß es außer dem Staate kein vollkommenes Eigenthumsrecht gäbe. Unſerer obigen Ableitung zufolge giebt es auch im Naturzuſtande Eigenthum, mit vollkommenem natürlichen, d. h. moraliſchen Rechte, welches ohne Unrecht nicht verletzt, aber ohne Unrecht auf das äußerſte vertheidigt werden kann. Hingegen iſt gewiß, daß es außer dem Staate kein *Strafrecht* giebt. Alles Recht zu ſtrafen iſt allein durch das poſitive Geſetz begründet, welches *vor* dem Vergehen dieſem eine Strafe beſtimmt hat, deren Androhung, als Gegenmotiv, alle etwanigen Motive zu jenem Vergehen überwiegen ſollte. Dieſes poſitive Geſetz iſt anzuſehen als von allen Bürgern des Staats ſanktionirt und anerkannt. Es gründet ſich alſo auf einen gemeinſamen Vertrag, zu deſſen Erfüllung unter allen Umſtänden, alſo zur Vollziehung der Strafe auf der einen und zur Duldung derſelben von der andern Seite, die Glieder des Staats verpflichtet ſind: daher iſt die Duldung mit Recht erzwingbar. Folglich iſt der unmittelbare *Zweck der Strafe* im einzelnen Fall *Erfüllung des Geſetzes* als eines

Vertrages. Der einzige Zweck des Geſetzes aber iſt Abſchreckung von Beeinträchtigung fremder Rechte: denn damit Jeder vor Unrechtleiden geſchützt ſei, hat man ſich zum Staat vereinigt, dem Unrechtthun entſagt und die Laſten der Erhaltung des Staats auf ſich genommen. Das Geſetz alſo und die Vollziehung deſſelben, die Strafe, ſind weſentlich auf die Zukunft gerichtet, nicht auf die Vergangenheit. Dies unterſcheidet Strafe von Rache, welche letztere lediglich durch das Geſchehene, alſo das Vergangene als ſolches, motivirt iſt. Alle Vergeltung des Unrechts durch Zufügung eines Schmerzes, ohne Zweck für die Zukunft, iſt Rache, und kann keinen andern Zweck haben, als durch den Anblick des fremden Leidens, welches man ſelbſt verurſacht hat, ſich über das ſelbſt erlittene zu tröſten. Solches iſt Bosheit und Grauſamkeit, und ethiſch nicht zu rechtfertigen. Unrecht, das mir Jemand zugefügt, befugt mich keineswegs ihm Unrecht zuzufügen. Vergeltung des Böſen mit Böſem, ohne weitere Abſicht, iſt weder moraliſch, noch ſonſt, durch irgend einen vernünftigen Grund zu rechtfertigen, und das jus talionis als ſelbſtändiges, letztes Princip des Strafrechts aufgeſtellt, iſt ſinnleer. Daher iſt Kants Theorie der Strafe als bloßer Vergeltung, um der Vergeltung Willen, eine völlig grundloſe und verkehrte Anſicht. Und doch ſpukt ſie noch immer in den Schriften vieler Rechtslehrer, unter allerlei vornehmen Phraſen, die auf leeren Wortkram hinauslaufen, wie: durch die Strafe werde das Verbrechen geſühnt, oder neutraliſirt und aufgehoben, u. dgl. m. Kein Menſch aber hat die Befugniß, ſich zum rein moraliſchen Richter und Vergelter aufzuwerfen und die Miſſethaten des Andern, durch Schmerzen, welche er ihm zufügt, heimzuſuchen, ihm alſo Buße dafür aufzulegen. Vielmehr wäre Dieſes eine höchſt vermeſſene Anmaaßung; daher eben das Bibliſche: „Mein iſt die Rache, ſpricht der Herr, und ich will vergelten.“ Wohl aber hat der Menſch das Recht, für die Sicherheit der Geſellſchaft zu ſorgen: dies aber kann allein geſchehen durch Verpönung aller der Handlungen, die das Wort „kriminell“ bezeichnet, um ihnen durch Gegenmotive, welches die angedrohten Strafen ſind, vorzubeugen; welche Drohung nur durch Vollziehung, im dennoch vorkommenden Fall, wirkſam ſeyn kann. Daß demnach der Zweck der Strafe, oder genauer des Straf-

geſetzes, Abſchreckung vom Verbrechen ſei, iſt eine ſo allgemein anerkannte, ja, von ſelbſt einleuchtende Wahrheit, daß ſie in England ſogar in der ſehr alten Anklagungsformel (indictment), deren ſich noch jetzt in Kriminalfällen der Kronadvokat bedient, ausgeſprochen iſt, indem ſolche ſchließt: if this be proved, you, the said N. N., ought to be punished with pains of law, to deter others from the like crimes, in all time coming *). — Zweck für die Zukunft unterſcheidet Strafe von Rache, und dieſen hat die Strafe nur dann, wann ſie zur Erfüllung eines Geſetzes vollzogen wird, welche, nur eben dadurch als unausbleiblich auch für jeden künftigen Fall ſich ankündigend, dem Geſetze die Kraft abzuſchrecken erhält, worin eben ſein Zweck beſteht. — Hier würde nun ein Kantianer unfehlbar einwenden, daß ja, nach dieſer Anſicht, der geſtrafte Verbrecher „bloß als Mittel" gebraucht würde. Aber dieſer von allen Kantianern ſo unermüdlich nachgeſprochene Satz, „man dürfe den Menſchen immer nur als Zweck, nie als Mittel behandeln", iſt zwar ein bedeutend klingender und daher für alle die, welche gern eine Formel haben mögen, die ſie alles fernern Denkens überhebt, überaus geeigneter Satz; aber beim Lichte betrachtet iſt es ein höchſt vager, unbeſtimmter, ſeine Abſicht ganz indirekt erreichender Ausſpruch, der für jeden Fall ſeiner Anwendung erſt beſonderer Erklärung, Beſtimmung und Modifikation bedarf, ſo allgemein genommen aber ungenügend, wenigſagend und noch dazu problematiſch iſt. Der dem Geſetze zufolge der Todesſtrafe anheimgefallene Mörder muß jetzt allerdings und mit vollem Recht als bloßes Mittel gebraucht werden. Denn die öffentliche Sicherheit, der Hauptzweck des Staats, iſt durch ihn geſtört, ja ſie iſt aufgehoben, wenn das Geſetz unerfüllt bleibt: er, ſein Leben, ſeine Perſon, muß jetzt das Mittel zur Erfüllung des Geſetzes und dadurch zur Wiederherſtellung der öffentlichen Sicherheit ſeyn, und wird zu ſolchem gemacht mit allem Recht, zur Vollziehung des Staatsvertrages, der auch von ihm, ſofern er Staatsbürger war, eingegangen war, und demzufolge er, um Sicherheit für ſein Leben,

*) Wenn Dieſes bewieſen wird, ſo müßt ihr, der beſagte N. N., die geſetzliche Strafe erleiden, um Andere von ähnlichen Verbrechen, in aller künftigen Zeit, abzuſchrecken.

seine Freiheit und sein Eigenthum zu genießen, auch der Sicherheit Aller sein Leben, seine Freiheit und sein Eigenthum zum Pfande gesetzt hatte, welches Pfand jetzt verfallen ist.

Diese hier aufgestellte, der gesunden Vernunft unmittelbar einleuchtende Theorie der Strafe ist freilich, in der Hauptsache, kein neuer Gedanke, sondern nur ein durch neue Irrthümer beinahe verdrängter, dessen deutlichste Darstellung insofern nöthig war. Dieselbe ist, dem Wesentlichen nach, schon in dem enthalten, was Puffendorf, „De officio hominis et civis", Buch 2, Kap. 13, darüber sagt. Mit ihr stimmt ebenfalls Hobbes überein: „Leviathan", Kap. 15 u. 28. In unsern Tagen hat sie bekanntlich Feuerbach verfochten. Ja, sie findet sich schon in den Aussprüchen der Philosophen des Alterthums: Platon legt sie deutlich dar im Protagoras (S. 114, edit. Bip.) auch im Gorgias (S. 168), endlich im elften Buch von den Gesetzen (S. 165). Seneka spricht Platons Meinung und die Theorie aller Strafe vollkommen aus, in den kurzen Worten: Nemo prudens punit, quia peccatum est; sed ne peccetur (De Ira, I, 16).

Wir haben also im Staat das Mittel kennen gelernt, wodurch der mit Vernunft ausgerüstete Egoismus seinen eigenen, sich gegen ihn selbst wendenden schlimmen Folgen auszuweichen sucht, und nun Jeder das Wohl Aller befördert, weil er sein eigenes mit darin begriffen sieht. Erreichte der Staat seinen Zweck vollkommen, so könnte gewissermaaßen, da er, durch die in ihm vereinigten Menschenkräfte, auch die übrige Natur sich mehr und mehr dienstbar zu machen weiß, zuletzt, durch Fortschaffung aller Arten von Uebel, etwas dem Schlaraffenlande sich Annäherndes zu Stande kommen. Allein, theils ist er noch immer sehr weit von diesem Ziel entfernt geblieben; theils würden auch noch immer unzählige, dem Leben durchaus wesentliche Uebel, unter denen, wären sie auch alle fortgeschafft, zuletzt die Langeweile jede von den anderen verlassene Stelle sogleich okkupirt, es nach wie vor im Leiden erhalten; theils ist auch sogar der Zwist der Individuen nie durch den Staat völlig aufzuheben, da er im Kleinen neckt, wo er im Großen verpönt ist; und endlich wendet sich die aus dem Innern glücklich vertriebene Eris zuletzt nach Außen: als Streit der Individuen durch die Staatseinrichtung verbannt, kommt sie von Außen als Krieg der Völker

wieder, und fordert nun im Großen und mit einem Male, als aufgehäufte Schuld, die blutigen Opfer ein, welche man ihr durch kluge Vorkehrung im Einzelnen entzogen hatte. Ja gesetzt, auch dieses Alles wäre endlich, durch eine auf die Erfahrung von Jahrtausenden gestützte Klugheit, überwunden und beseitigt; so würde am Ende die wirkliche Uebervölkerung des ganzen Planeten das Resultat seyn, dessen entsetzliche Uebel sich jetzt nur eine kühne Einbildungskraft zu vergegenwärtigen vermag *).

§. 63.

Wir haben die zeitliche Gerechtigkeit, welche im Staat ihren Sitz hat, kennen gelernt, als vergeltend oder strafend, und gesehen, daß eine solche allein durch die Rücksicht auf die Zukunft zur Gerechtigkeit wird; da ohne solche Rücksicht alles Strafen und Vergelten eines Frevels ohne Rechtfertigung bliebe, ja, ein bloßes Hinzufügen eines zweiten Uebels zum Geschehenen wäre, ohne Sinn und Bedeutung. Ganz anders aber ist es mit der ewigen Gerechtigkeit, welche schon früher erwähnt wurde, und welche nicht den Staat, sondern die Welt beherrscht, nicht von menschlichen Einrichtungen abhängig, nicht dem Zufall und der Täuschung unterworfen, nicht unsicher, schwankend und irrend, sondern unfehlbar, fest und sicher ist. — Der Begriff der Vergeltung schließt schon die Zeit in sich: daher kann die ewige Gerechtigkeit keine vergeltende seyn, kann also nicht, wie diese, Aufschub und Frist gestatten und, nur mittelst der Zeit die schlimme That mit der schlimmen Folge ausgleichend, der Zeit bedürfen um zu bestehen. Die Strafe muß hier mit dem Vergehen so verbunden seyn, daß beide Eines sind.

Δοκειτε πηδαν τ' αδικημαθ' εις θεους
Πτεροισι, κἀπειτ' εν Διος δελτου πτυχαις
Γραφειν τιν' αυτα, Ζηνα δ' εισορωντα νιν
Θνητοις δικαζειν; Ουδ' ὁ πας ουρανος,
Διος γραφοντος τας βροτων ἁμαρτιας,
Εξαρκεσειεν, ουδ' εκεινος αν σκοπων
Πεμπειν ἑκαστῳ ζημιαν· αλλ' ἡ Δικη
Ενταυθα που 'στιν εγγυς, ει βουλεσθ' ὁραν.

Eurip., ap. *Stob.* Ecl., I, c. 4.

*) Hiezu Kap. 47 des zweiten Bandes.

Digitized by Google

(Volare pennis scelera ad aetherias domus
Putatis, illic in Jovis tabularia
Scripto referri; tum Jovem lectis super
Sententiam proferre? — sed mortalium
Facinora coeli, quantaquanta est, regia
Nequit tenere: nec legendis Juppiter
Et puniendis par est. Est tamen altio,
Et, si intuemur, illa nos habitat prope.)

Daß nun eine ſolche ewige Gerechtigkeit wirklich im Weſen der Welt liege, wird aus unſerm ganzen bisher entwickelten Gedanken Dem, der dieſen gefaßt hat, bald vollkommen einleuchtend werden.

Die Erſcheinung, die Objektität des einen Willens zum Leben iſt die Welt, in aller Vielheit ihrer Theile und Geſtalten. Das Daſeyn ſelbſt und die Art des Daſeyns, in der Geſammtheit, wie in jedem Theil, iſt allein aus dem Willen. Er iſt frei, er iſt allmächtig. In jedem Dinge erſcheint der Wille gerade ſo, wie er ſich ſelbſt an ſich und außer der Zeit beſtimmt. Die Welt iſt nur der Spiegel dieſes Wollens: und alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Quaalen, welche ſie enthält, gehören zum Ausdruck deſſen, was er will, ſind ſo, weil er ſo will. Mit dem ſtrengſten Rechte trägt ſonach jedes Weſen das Daſeyn überhaupt, ſodann das Daſeyn ſeiner Art und ſeiner eigenthümlichen Individualität, ganz wie ſie iſt und unter Umgebungen wie ſie ſind, in einer Welt ſo wie ſie iſt, vom Zufall und vom Irrthum beherrſcht, zeitlich, vergänglich, ſtets leidend: und in allem was ihm widerfährt, ja nur widerfahren kann, geſchieht ihm immer Recht. Denn ſein iſt der Wille: und wie der Wille iſt, ſo iſt die Welt. Die Verantwortlichkeit für das Daſeyn und die Beſchaffenheit dieſer Welt kann nur ſie ſelbſt tragen, kein Anderer; denn wie hätte er ſie auf ſich nehmen mögen? — Will man wiſſen, was die Menſchen, moraliſch betrachtet, im Ganzen und Allgemeinen werth ſind; ſo betrachte man ihr Schickſal, im Ganzen und Allgemeinen. Dieſes iſt Mangel, Elend, Jammer, Quaal und Tod. Die ewige Gerechtigkeit waltet: wären ſie nicht, im Ganzen genommen, nichtswürdig; ſo würde ihr Schickſal, im Ganzen genommen, nicht ſo traurig ſeyn. In dieſem Sinne können wir ſagen: die Welt ſelbſt iſt das Weltgericht.

Digitized by Google

Könnte man allen Jammer der Welt in eine Waagschale legen, und alle Schuld der Welt in die andere; so würde gewiß die Zunge einstehen.

Freilich aber stellt sich der Erkenntniß, so wie sie, dem Willen zu seinem Dienst entsprossen, dem Individuo als solchem wird, die Welt nicht so dar, wie sie dem Forscher zuletzt sich enthüllt, als die Objektität des einen und alleinigen Willens zum Leben, der er selbst ist; sondern den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Inder sagen, der Schleier der Maja: ihm zeigt sich, statt des Dinges an sich, nur die Erscheinung, in Zeit und Raum, dem principio individuationis, und in den übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde: und in dieser Form seiner beschränkten Erkenntniß sieht er nicht das Wesen der Dinge, welches Eines ist, sondern dessen Erscheinungen, als gesondert, getrennt, unzählbar, sehr verschieden, ja entgegengesetzt. Da erscheint ihm die Wollust als Eines, und die Quaal als ein ganz Anderes, dieser Mensch als Peiniger und Mörder, jener als Dulder und Opfer, das Böse als Eines und das Uebel als ein Anderes. Er sieht den Einen in Freuden, Ueberfluß und Wollüsten leben, und zugleich vor dessen Thüre den Andern durch Mangel und Kälte quaalvoll sterben. Dann frägt er: wo bleibt die Vergeltung? Und er selbst, im heftigen Willensdrange, der sein Ursprung und sein Wesen ist, ergreift die Wollüste und Genüsse des Lebens, hält sie umklammert fest, und weiß nicht, daß er durch eben diesen Akt seines Willens, alle die Schmerzen und Quaalen des Lebens, vor deren Anblick er schaudert, ergreift und fest an sich drückt. Er sieht das Uebel, er sieht das Böse in der Welt: aber weit entfernt zu erkennen, daß beide nur verschiedene Seiten der Erscheinung des einen Willens zum Leben sind, hält er sie für sehr verschieden, ja ganz entgegengesetzt, und sucht oft durch das Böse, d. h. durch Verursachung des fremden Leidens, dem Uebel, dem Leiden des eigenen Individuums, zu entgehen, befangen im principio individuationis, getäuscht durch den Schleier der Maja. — Denn, wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegränzt, heulend Wasserberge erhebt und senkt, auf einem Kahn ein Schiffer sitzt, dem schwachen Fahrzeug vertrauend; so sitzt, mitten in einer Welt voll Quaalen, ruhig der einzelne Mensch, gestützt und

vertrauend auf das principium individuationis, oder die Weiſe wie das Individuum die Dinge erkennt, als Erſcheinung. Die unbegränzte Welt, voll Leiden überall, in unendlicher Vergangenheit, in unendlicher Zukunft, iſt ihm fremd, ja iſt ihm ein Mährchen: ſeine verſchwindende Perſon, ſeine ausdehnungsloſe Gegenwart, ſein augenblickliches Behagen, dies allein hat Wirklichkeit für ihn: und dies zu erhalten, thut er Alles, ſolange nicht eine beſſere Erkenntniß ihm die Augen öffnet. Bis dahin lebt bloß in der innerſten Tiefe ſeines Bewußtſeyns die ganz dunkle Ahndung, daß ihm jenes Alles doch wohl eigentlich ſo fremd nicht iſt, ſondern einen Zuſammenhang mit ihm hat, vor welchem das principium individuationis ihn nicht ſchützen kann. Aus dieſer Ahndung ſtammt jenes ſo unvertilgbare und allen Menſchen (ja vielleicht ſelbſt den klügeren Thieren) gemeinſame Grauſen, das ſie plötzlich ergreift, wenn ſie, durch irgend einen Zufall, irre werden am principio individuationis, indem der Satz vom Grunde, in irgend einer ſeiner Geſtaltungen, eine Ausnahme zu erleiden ſcheint: z. B. wenn es ſcheint, daß irgend eine Veränderung ohne Urſache vor ſich gienge, oder ein Geſtorbener wieder da wäre, oder ſonſt irgendwie das Vergangene oder das Zukünftige gegenwärtig, oder das Ferne nah wäre. Das ungeheure Entſetzen über ſo etwas gründet ſich darauf, daß ſie plötzlich irre werden an den Erkenntnißformen der Erſcheinung, welche allein ihr eigenes Individuum von der übrigen Welt geſondert halten. Dieſe Sonderung aber eben liegt nur in der Erſcheinung und nicht im Dinge an ſich: eben darauf beruht die ewige Gerechtigkeit. — In der That ſteht alles zeitliche Glück und wandelt alle Klugheit — auf untergrabenem Boden. Sie ſchützen die Perſon vor Unfällen und verſchaffen ihr Genüſſe; aber die Perſon iſt bloße Erſcheinung, und ihre Verſchiedenheit von anderen Individuen und das Freiſeyn von den Leiden, welche dieſe tragen, beruht auf der Form der Erſcheinung, dem principio individuationis. Dem wahren Weſen der Dinge nach hat Jeder alle Leiden der Welt als die ſeinigen, ja alle nur möglichen als für ihn wirklich zu betrachten, ſolange er der feſte Wille zum Leben iſt, d. h. mit aller Kraft das Leben bejaht. Für die das principium individuationis durchſchauende Erkenntniß iſt ein glückliches Leben in der Zeit, vom Zufall geſchenkt, oder ihm durch Klugheit abgewonnen,

mitten unter den Leiden unzähliger Anderen, — doch nur der Traum eines Bettlers, in welchem er ein König iſt, aber aus dem er erwachen muß, um zu erfahren, daß nur eine flüchtige Täuſchung ihn von dem Leiden ſeines Lebens getrennt hatte.

Dem in der Erkenntniß, welche dem Satz vom Grunde folgt, in dem principio individuationis, befangenen Blick entzieht ſich die ewige Gerechtigkeit: er vermißt ſie ganz, wenn er nicht etwan ſie durch Fiktionen rettet. Er ſieht den Böſen, nach Unthaten und Grauſamkeiten aller Art, in Freuden leben und unangefochten aus der Welt gehen. Er ſieht den Unterdrückten ein Leben voll Leiden bis an's Ende ſchleppen, ohne daß ſich ein Rächer, ein Vergelter zeigte. Aber die ewige Gerechtigkeit wird nur Der begreifen und faſſen, der über jene am Leitfaden des Satzes vom Grunde fortſchreitende und an die einzelnen Dinge gebundene Erkenntniß ſich erhebt, die Ideen erkennt, das principium individuationis durchſchaut, und inne wird, daß dem Dinge an ſich die Formen der Erſcheinung nicht zukommen. Dieſer iſt es auch allein, der, vermöge der ſelben Erkenntniß, das wahre Weſen der Tugend, wie es im Zuſammenhang mit der gegenwärtigen Betrachtung ſich uns bald aufſchließen wird, verſtehen kann; wiewohl zur Ausübung derſelben dieſe Erkenntniß in abstracto keineswegs erfordert wird. Wer alſo bis zu der beſagten Erkenntniß gelangt iſt, dem wird es deutlich, daß, weil der Wille das Anſich aller Erſcheinung iſt, die über Andere verhängte und die ſelbſterfahrene Quaal, das Böſe und das Uebel, immer nur jenes eine und ſelbe Weſen treffen; wenn gleich die Erſcheinungen, in welchen das Eine und das Andere ſich darſtellt, als ganz verſchiedene Individuen daſtehen und ſogar durch ferne Zeiten und Räume getrennt ſind. Er ſieht ein, daß die Verſchiedenheit zwiſchen Dem, der das Leiden verhängt, und Dem, welcher es dulden muß, nur Phänomen iſt und nicht das Ding an ſich trifft, welches der in beiden lebende Wille iſt, der hier, durch die an ſeinen Dienſt gebundene Erkenntniß getäuſcht, ſich ſelbſt verkennt, in einer ſeiner Erſcheinungen geſteigertes Wohlſeyn ſuchend, in der andern großes Leiden hervorbringt und ſo, im heftigen Drange, die Zähne in ſein eigenes Fleiſch ſchlägt, nicht wiſſend, daß er immer nur ſich ſelbſt verletzt, dergeſtalt, durch das Medium der Individuation, den Widerſtreit mit ſich ſelbſt offenbarend,

welchen er in seinem Innern trägt. Der Quäler und der Gequälte sind Eines. Jener irrt, indem er sich der Quaal, dieser, indem er sich der Schuld nicht theilhaft glaubt. Giengen ihnen Beiden die Augen auf, so würde der das Leid verhängt erkennen, daß er in Allem lebt, was auf der weiten Welt Quaal leidet und, wenn mit Vernunft begabt, vergeblich nachsinnt, warum es zu so großem Leiden, dessen Verschuldung es nicht einsieht, ins Daseyn gerufen ward: und der Gequälte würde einsehen, daß alles Böse, das auf der Welt verübt wird, oder je ward, aus jenem Willen fließt, der auch sein Wesen ausmacht, auch in ihm erscheint und er durch diese Erscheinung und ihre Bejahung alle Leiden auf sich genommen hat, die aus solchem Willen hervorgehen und sie mit Recht erduldet, so lange er dieser Wille ist. — Aus dieser Erkenntniß spricht der ahndungsvolle Dichter Calderon im „Leben ein Traum“:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.
(Denn die größte Schuld des Menschen
Ist, daß er geboren ward.)

Wie sollte es nicht eine Schuld seyn, da nach einem ewigen Gesetze der Tod darauf steht? Calderon hat auch nur das Christliche Dogma von der Erbsünde durch jenen Vers ausgesprochen.

Die lebendige Erkenntniß der ewigen Gerechtigkeit, des Waagebalkens, der das malum culpae mit dem malo poenae unzertrennlich verbindet, erfordert gänzliche Erhebung über die Individualität und das Princip ihrer Möglichkeit: sie wird daher, wie auch die ihr verwandte und sogleich zu erörternde reine und deutliche Erkenntniß des Wesens aller Tugend, der Mehrzahl der Menschen stets unzugänglich bleiben. — Daher haben die weisen Urväter des Indischen Volkes sie zwar in den, den drei wiedergeborenen Kasten allein erlaubten Veden, oder in der esoterischen Weisheitslehre, direkt, so weit nämlich Begriff und Sprache es fassen und ihre immer noch bildliche, auch rhapsodische Darstellungsweise es zuläßt, ausgesprochen; aber in der Volksreligion, oder exoterischen Lehre, nur mythisch mitgetheilt. Die direkte Darstellung finden wir in den Veden, der Frucht der höchsten menschlichen Erkenntniß und Weisheit, deren Kern in den Upanischaden

uns, als das größte Geſchenk dieſes Jahrhunderts, endlich zugekommen iſt, auf mancherlei Weiſe ausgedrückt, beſonders aber dadurch, daß vor den Blick des Lehrlings alle Weſen der Welt, lebende und lebloſe, der Reihe nach vorübergeführt werden und über jedes derſelben jenes zur Formel gewordene und als ſolche die Mahavakya genannte Wort ausgeſprochen wird: Tatoumes, richtiger tat twam asi, welches heißt: „dies biſt du" *). — Dem Volke aber wurde jene große Wahrheit, ſo weit es, in ſeiner Beſchränktheit, ſie faſſen konnte, in die Erkenntnißweiſe, welche dem Satz vom Grunde folgt, überſetzt, die zwar, ihrem Weſen nach, jene Wahrheit rein und an ſich durchaus nicht aufnehmen kann, ſogar im geraden Widerſpruch mit ihr ſteht, allein in der Form des Mythos ein Surrogat derſelben empfing, welches als Regulativ für das Handeln hinreichend war, indem es die ethiſche Bedeutung deſſelben, in der dieſer ſelbſt ewig fremden Erkenntnißweiſe gemäß dem Satz vom Grunde, doch durch bildliche Darſtellung faßlich macht; welches der Zweck aller Glaubenslehren iſt, indem ſie ſämmtlich mythiſche Einkleidungen der dem rohen Menſchenſinn unzugänglichen Wahrheit ſind. Auch könnte in dieſem Sinne jener Mythos, in Kants Sprache, ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft genannt werden: als ein ſolches betrachtet aber hat er den großen Vorzug, gar keine Elemente zu enthalten, als die im Reiche der Wirklichkeit vor unſeren Augen liegen, und daher alle ſeine Begriffe mit Anſchauungen belegen zu können. Das hier Gemeinte iſt der Mythos von der Seelenwanderung. Er lehrt, daß alle Leiden, welche man im Leben über andere Weſen verhängt, in einem folgenden Leben auf eben dieſer Welt, genau durch die ſelben Leiden wieder abgebüßt werden müſſen; welches ſo weit geht, daß wer nur ein Thier tödtet, einſt in der unendlichen Zeit auch als eben ein ſolches Thier geboren werden und den ſelben Tod erleiden wird. Er lehrt, daß böſer Wandel ein künftiges Leben, auf dieſer Welt, in leidenden und verachteten Weſen nach ſich zieht, daß man demgemäß ſodann wieder geboren wird in niedrigeren Kaſten, oder als Weib, oder als Thier, als Paria oder Tſchandala, als Ausſätziger, als Krokodil u. ſ. w. Alle Quaalen, die der Mythos droht, belegt

*) Oupnek'hat, Bd. 1, S. 60 fg.

er mit Anſchauungen aus der wirklichen Welt, durch leidende Weſen, welche auch nicht wiſſen, wie ſie ihre Quaal verſchuldet haben, und er braucht keine andere Hölle zu Hülfe zu nehmen. Als Belohnung aber verheißt er dagegen Wiedergeburt in beſſeren, edleren Geſtalten, als Bramane, als Weiſer, als Heiliger. Die höchſte Belohnung, welche der edelſten Thaten und der völligen Reſignation wartet, welche auch dem Weibe wird, das in ſieben Leben hinter einander freiwillig auf dem Scheiterhaufen des Gatten ſtarb, nicht weniger auch dem Menſchen, deſſen reiner Mund nie eine einzige Lüge geſprochen hat, dieſe Belohnung kann der Mythos in der Sprache dieſer Welt nur negativ ausdrücken, durch die ſo oft vorkommende Verheißung, gar nicht mehr wiedergeboren zu werden: non adsumes iterum existentiam apparentem: oder wie die Buddhaiſten, welche weder Veda noch Kaſten gelten laſſen, es ausdrücken: „Du ſollſt Nirwana erlangen, d. i. einen Zuſtand, in welchem es vier Dinge nicht giebt: Geburt, Alter, Krankheit und Tod.“

Nie hat ein Mythos und nie wird einer ſich der ſo Wenigen zugänglichen, philoſophiſchen Wahrheit enger anſchließen, als dieſe uralte Lehre des edelſten und älteſten Volkes, bei welchem ſie, ſo entartet es auch jetzt in vielen Stücken iſt, doch noch als allgemeiner Volksglaube herrſcht und auf das Leben entſchiedenen Einfluß hat, heute ſo gut, wie vor vier Jahrtauſenden. Jenes non plus ultra mythiſcher Darſtellung haben daher ſchon Pythagoras und Platon mit Bewunderung aufgefaßt, von Indien, oder Aegypten, herübergenommen, verehrt, angewandt und, wir wiſſen nicht wie weit, ſelbſt geglaubt. — Wir hingegen ſchicken nunmehr den Bramanen Engliſche clergymen und Herrnhuteriſche Leinweber, um ſie aus Mitleid eines beſſern zu belehren und ihnen zu bedeuten, daß ſie aus Nichts gemacht ſind und ſich dankbarlich darüber freuen ſollen. Aber uns widerfährt was Dem, der eine Kugel gegen einen Felſen abſchießt. In Indien faſſen unſere Religionen nie und nimmermehr Wurzel: die Urweisheit des Menſchengeſchlechts wird nicht von den Begebenheiten in Galiläa verdrängt werden. Hingegen ſtrömt Indiſche Weisheit nach Europa zurück und wird eine Grundveränderung in unſerm Wiſſen und Denken hervorbringen.

§. 64.

Aber von unſerer nicht mythiſchen, ſondern philoſophiſchen Darſtellung der ewigen Gerechtigkeit wollen wir jetzt zu den dieſer verwandten Betrachtungen der ethiſchen Bedeutſamkeit des Handelns und des Gewiſſens, welches die bloß gefühlte Erkenntniß jener iſt, fortſchreiten. — Nur will ich, an dieſer Stelle, zuvor noch auf zwei Eigenthümlichkeiten der menſchlichen Natur aufmerkſam machen, welche beitragen können zu verdeutlichen, wie einem Jeden das Weſen jener ewigen Gerechtigkeit und die Einheit und Identität des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen, worauf jene beruht, wenigſtens als dunkles Gefühl bewußt iſt.

Ganz unabhängig von dem nachgewieſenen Zwecke des Staates bei der Strafe, der das Strafrecht begründet, gewährt es, nachdem eine böſe That geſchehen, nicht nur dem Gekränkten, den meiſtens Rachſucht beſeelt, ſondern auch dem ganz antheilloſen Zuſchauer Befriedigung, zu ſehen, daß Der, welcher einem Andern einen Schmerz verurſachte, gerade daſſelbe Maaß des Schmerzes wieder erleide. Mir ſcheint ſich hierin nichts Anderes als eben das Bewußtſeyn jener ewigen Gerechtigkeit auszuſprechen, welches aber von dem ungeläuterten Sinn ſogleich mißverſtanden und verfälſcht wird, indem er, im principio individuationis befangen, eine Amphibolie der Begriffe begeht und von der Erſcheinung Das verlangt, was nur dem Dinge an ſich zukommt, nicht einſieht, inwiefern an ſich der Beleidiger und der Beleidigte Eines ſind und das ſelbe Weſen es iſt, was, in ſeiner eigenen Erſcheinung ſich ſelbſt nicht wiederkennend, ſowohl die Quaal als die Schuld trägt; ſondern vielmehr verlangt, am nämlichen Individuo, deſſen die Schuld iſt, auch die Quaal wiederzuſehen. — Daher möchten die Meiſten auch fordern, daß ein Menſch, der einen ſehr hohen Grad von Bosheit hat, welcher jedoch ſich wohl in Vielen, nur nicht mit anderen Eigenſchaften wie in ihm gepaart, finden möchte, der nämlich dabei durch ungewöhnliche Geiſteskraft Anderen weit überlegen wäre und welcher demzufolge nun unſägliche Leiden über Millionen Andere verhienge, z. B. als Welteroberer, — ſie würden fordern, ſage ich, daß ein ſolcher alle jene Leiden irgendwann und irgendwo durch ein gleiches Maaß von Schmerzen abbüßte; weil ſie nicht erkennen, wie an

ſich der Quäler und die Gequälten Eines ſind und der ſelbe Wille, durch welchen dieſe da ſind und leben, es eben auch iſt, der in jenem erſcheint und gerade durch ihn zur deutlichſten Offenbarung ſeines Weſens gelangt, und der ebenfalls, wie in den Unterdrückten, ſo auch im Ueberwältiger leidet, und zwar in dieſem in dem Maaße mehr, als das Bewußtſeyn höhere Klarheit und Deutlichkeit und der Wille größere Vehemenz hat. — Daß aber die tiefere, im principio individuationis nicht mehr befangene Erkenntniß, aus welcher alle Tugend und Edelmuth hervorgehen, jene Vergeltung fordernde Geſinnung nicht mehr hegt, bezeugt ſchon die Chriſtliche Ethik, welche alle Vergeltung des Böſen mit Böſem ſchlechthin unterſagt und die ewige Gerechtigkeit als in dem von der Erſcheinung verſchiedenen Gebiet des Dinges an ſich walten läßt. („Die Rache iſt mein, Ich will vergelten, ſpricht der Herr." Röm. 12, 19.)

Ein viel auffallenderer, aber auch viel ſeltenerer Zug in der menſchlichen Natur, welcher jenes Verlangen, die ewige Gerechtigkeit in das Gebiet der Erfahrung, d. i. der Individuation, zu ziehen, ausſpricht, und dabei zugleich ein gefühltes Bewußtſeyn andeutet, daß, wie ich es oben ausdrückte, der Wille zum Leben das große Trauer- und Luſtſpiel auf eigene Koſten aufführt, und daß der ſelbe und eine Wille in allen Erſcheinungen lebt, ein ſolcher Zug, ſage ich, iſt folgender. Wir ſehen bisweilen einen Menſchen über ein großes Unbild, das er erfahren, ja vielleicht nur als Zeuge erlebt hat, ſo tief empört werden, daß er ſein eigenes Leben, mit Ueberlegung und ohne Rettung, daran ſetzt, um Rache an dem Ausüber jenes Frevels zu nehmen. Wir ſehen ihn etwan einen mächtigen Unterdrücker Jahre lang aufſuchen, endlich ihn morden und dann ſelbſt auf dem Schaffot ſterben, wie er vorhergeſehen, ja oft gar nicht zu vermeiden ſuchte, indem ſein Leben nur noch als Mittel zur Rache Werth für ihn behalten hatte. — Beſonders unter den Spaniern finden ſich ſolche Beiſpiele *). Wenn wir nun den Geiſt jener Vergeltungsſucht

*) Jener Spaniſche Biſchof, der im letzten Kriege ſich und die Franzöſiſchen Generäle, an ſeiner Tafel, zugleich vergiftete, gehört hieher, wie mehrere Thatſachen aus jenem Kriege. Auch findet man Beiſpiele im Montaigne, Buch 2, Kap. 12.

genau betrachten, ſo finden wir ſie ſehr verſchieden von der gemeinen Rache, die das erlittene Leid durch den Anblick des verurſachten mildern will: ja, wir finden, daß was ſie bezweckt nicht ſowohl Rache als Strafe genannt zu werden verdient: denn in ihr liegt eigentlich die Abſicht einer Wirkung auf die Zukunft, durch das Beiſpiel, und zwar hier ohne allen eigennützigen Zweck, weder für das rächende Individuum, denn es geht dabei unter, noch für eine Geſellſchaft, die durch Geſetze ſich Sicherheit ſchafft: denn jene Strafe wird vom Einzelnen, nicht vom Staat, noch zur Erfüllung eines Geſetzes vollzogen, vielmehr trifft ſie immer eine That, die der Staat nicht ſtrafen wollte oder konnte und deren Strafe er mißbilligt. Mir ſcheint es, daß der Unwille, welcher einen ſolchen Menſchen ſo weit über die Gränzen aller Selbſtliebe hinaus treibt, aus dem tiefſten Bewußtſeyn entſpringt, daß er der ganze Wille zum Leben, der in allen Weſen, durch alle Zeiten erſcheint, ſelbſt iſt, dem daher die fernſte Zukunft wie die Gegenwart auf gleiche Weiſe angehört und nicht gleichgültig ſeyn kann: dieſen Willen bejahend, verlangt er jedoch, daß in dem Schauſpiel, welches ſein Weſen darſtellt, kein ſo ungeheures Unbild je wieder erſcheine, und will, durch das Beiſpiel einer Rache, gegen welche es keine Wehrmauer giebt, da Todesfurcht den Rächer nicht abſchreckt, jeden künftigen Frevler ſchrecken. Der Wille zum Leben, obwohl ſich noch bejahend, hängt hier nicht mehr an der einzelnen Erſcheinung, dem Individuo, ſondern umfaßt die Idee des Menſchen und will ihre Erſcheinung rein erhalten von ſolchem ungeheuern, empörenden Unbild. Es iſt ein ſeltener, bedeutungsvoller, ja erhabener Charakterzug, durch welchen der Einzelne ſich opfert, indem er ſich zum Arm der ewigen Gerechtigkeit zu machen ſtrebt, deren eigentliches Weſen er noch verkennt.

§. 65.

Durch alle bisherigen Betrachtungen über das menſchliche Handeln haben wir die letzte vorbereitet und uns die Aufgabe ſehr erleichtert, die eigentliche ethiſche Bedeutſamkeit des Handelns, welche man im Leben durch die Worte gut und böſe bezeichnet und ſich dadurch vollkommen verſtändigt, zu abſtrakter und philo-

ſophiſcher Deutlichkeit zu erheben und als Glied unſeres Hauptgedankens nachzuweiſen.

Ich will aber zuvörderſt jene Begriffe gut und böſe, welche von den philoſophiſchen Schriftſtellern unſerer Tage, höchſt wunderlicher Weiſe, als einfache, alſo keiner Analyſe fähige Begriffe behandelt werden, auf ihre eigentliche Bedeutung zurückführen; damit man nicht etwan in einem undeutlichen Wahn befangen bleibe, daß ſie mehr enthalten, als wirklich der Fall iſt, und an und für ſich ſchon alles hier Nöthige beſagten. Dies kann ich thun, weil ich ſelbſt ſo wenig geſonnen bin, in der Ethik hinter dem Worte Gut einen Verſteck zu ſuchen, als ich ſolchen früher hinter den Worten ſchön oder wahr geſucht habe, um dann etwan durch ein angehängtes „heit", das heut zu Tage eine beſondere σεμνοτης haben und dadurch in mehreren Fällen aushelfen ſoll, und durch eine feierliche Miene glauben zu machen, ich hätte durch Ausſprechung ſolcher drei Worte mehr gethan, als drei ſehr weite und abſtrakte, folglich gar nicht inhaltreiche Begriffe bezeichnen, welche ſehr verſchiedenen Urſprung und Bedeutung haben. Wem in der That, der ſich mit den Schriften unſerer Tage bekannt gemacht hat, ſind nicht jene drei Worte, auf ſo treffliche Dinge ſie urſprünglich auch weiſen, doch endlich zum Ekel geworden, nachdem er tauſend Mal ſehen mußte, wie jeder zum Denken Unfähigſte nur glaubt, mit weitem Munde und der Miene eines begeiſterten Schaafes, jene drei Worte vorbringen zu dürfen, um große Weisheit geredet zu haben?

Die Erklärung des Begriffes wahr iſt ſchon in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, Kap. 4, §. 29 ff., gegeben. Der Inhalt des Begriffs ſchön hat durch unſer ganzes drittes Buch zum erſten Mal ſeine eigentliche Erklärung gefunden. Jetzt wollen wir den Begriff gut auf ſeine Bedeutung zurückführen, was mit ſehr Wenigem geſchehen kann. Dieſer Begriff iſt weſentlich relativ und bezeichnet die Angemeſſenheit eines Objekts zu irgend einer beſtimmten Beſtrebung des Willens. Alſo Alles, was dem Willen in irgend einer ſeiner Aeußerungen zuſagt, ſeinen Zweck erfüllt, das wird durch den Begriff gut gedacht, ſo verſchieden es auch im Uebrigen ſeyn mag. Darum ſagen wir gutes Eſſen, gute Wege, gutes Wetter, gute Waffen, gute Vorbedeutung u. ſ. w., kurz, neu-

nen Alles gut, was gerade ſo iſt, wie wir es eben wollen; daher auch dem Einen gut ſeyn kann, was dem Andern gerade das Gegentheil davon iſt. Der Begriff des Guten zerfällt in zwei Unterarten: nämlich die der unmittelbar gegenwärtigen und die der nur mittelbaren, auf die Zukunft gehenden Befriedigung des jedesmaligen Willens: d. h. das Angenehme und das Nützliche. — Der Begriff des Gegentheils wird, ſo lange von nichterkennenden Weſen die Rede iſt, durch das Wort ſchlecht, ſeltener und abſtrakter durch Uebel ausgedrückt, welches alſo alles dem jedesmaligen Streben des Willens nicht Zuſagende bezeichnet. Wie alle anderen Weſen, die in Beziehung zum Willen treten können, hat man nun auch Menſchen, die den gerade gewollten Zwecken günſtig, förderlich, befreundet waren, gut genannt, in der ſelben Bedeutung und immer mit Beibehaltung des Relativen, welches ſich z. B. in der Redensart zeigt: „Dieſer iſt mir gut, dir aber nicht.“ Diejenigen aber, deren Charakter es mit ſich brachte, überhaupt die fremden Willensbeſtrebungen als ſolche nicht zu hindern, vielmehr zu befördern, die alſo durchgängig hülfreich, wohlwollend, freundlich, wohlthätig waren, ſind, wegen dieſer Relation ihrer Handlungsweiſe zum Willen Anderer überhaupt, gute Menſchen genannt worden. Den entgegengeſetzten Begriff bezeichnet man im Deutſchen und ſeit etwan hundert Jahren auch im Franzöſiſchen, bei erkennenden Weſen (Thieren und Menſchen) durch ein anderes Wort als bei erkenntnißloſen, nämlich durch böſe, méchant, während in faſt allen anderen Sprachen dieſer Unterſchied nicht Statt findet und κακος, malus, cattivo, bad von Menſchen wie von lebloſen Dingen gebraucht werden, welche den Zwecken eines beſtimmten individuellen Willens entgegen ſind. Alſo ganz und gar vom paſſiven Theil des Guten ausgegangen, konnte die Betrachtung erſt ſpäter auf den aktiven übergehen und die Handlungsweiſe des gut genannten Menſchen nicht mehr in Bezug auf Andere, ſondern auf ihn ſelbſt unterſuchen, beſonders ſich die Erklärung aufgebend, theils der rein objektiven Hochachtung, die ſie in Anderen, theils der eigenthümlichen Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, die ſie in ihm offenbar hervorbrachte, da er ſolche ſogar mit Opfern anderer Art erkaufte; ſo wie auch im Gegentheil des innern Schmerzes, der die böſe Geſinnung begleitete, ſo viel äußere Vortheile ſie auch Dem

brachte, der sie gehegt. Hieraus entsprangen nun die ethischen Systeme, sowohl philosophische, als auf Glaubenslehren gestützte. Beide suchen stets die Glückseligkeit mit der Tugend irgendwie in Verbindung zu setzen, die ersteren entweder durch den Satz des Widerspruchs, oder auch durch den des Grundes, Glückseligkeit also entweder zum Identischen, oder zur Folge der Tugend zu machen, immer sophistisch: die letzteren aber durch Behauptung anderer Welten, als die der Erfahrung möglicherweise bekannte *). Hingegen wird, unserer Betrachtung zufolge, sich das innere Wesen der Tugend ergeben als ein Streben in ganz entgegengesetzter Richtung als das nach Glückseligkeit, d. h. Wohlseyn und Leben.

Dem Obigen zufolge ist das Gute, seinem Begriffe nach, των προς τι, also jedes Gute wesentlich relativ: denn es hat sein Wesen nur in seinem Verhältniß zu einem begehrenden Willen. Absolutes Gut ist demnach ein Widerspruch: höchstes Gut, summum bonum, bedeutet das Selbe, nämlich eigentlich eine finale Befriedigung des Willens, nach welcher kein neues Wollen

*) Hiebei sei es beiläufig bemerkt, daß Das, was jeder positiven Glaubenslehre ihre große Kraft giebt, der Anhaltspunkt, durch welchen sie die Gemüther fest in Besitz nimmt, durchaus ihre ethische Seite ist; wiewohl nicht unmittelbar als solche, sondern indem sie mit dem übrigen, der jedesmaligen Glaubenslehre eigenthümlichen, mythischen Dogma fest verknüpft und verwebt, als allein durch dasselbe erklärbar erscheint; so sehr, daß, obgleich die ethische Bedeutung der Handlungen gar nicht gemäß dem Satz des Grundes erklärbar ist, jeder Mythos aber diesem Satz folgt, dennoch die Gläubigen die ethische Bedeutung des Handelns und ihren Mythos für ganz unzertrennlich, ja schlechthin Eins halten und nun jeden Angriff auf den Mythos für einen Angriff auf Recht und Tugend ansehen. Dies geht so weit, daß bei den monotheistischen Völkern Atheismus, oder Gottlosigkeit, das Synonym von Abwesenheit aller Moralität geworden ist. Den Priestern sind solche Begriffsverwechselungen willkommen, und nur in Folge derselben konnte jenes furchtbare Ungeheuer, der Fanatismus, entstehen, und nicht etwan nur einzelne ausgezeichnet verkehrte und böse Individuen, sondern ganze Völker beherrschen und zuletzt, was zur Ehre der Menschheit nur Ein Mal in ihrer Geschichte dasteht, in diesem Occident sich als Inquisition verkörpern, welche, nach den neuesten endlich authentischen Nachrichten, in Madrid allein (während im übrigen Spanien noch viele solche geistliche Mördergruben waren) in 300 Jahren 300,000 Menschen, Glaubenssachen halber, auf dem Scheiterhaufen qualvoll sterben ließ: woran jeder Eiferer, so oft er laut werden will, sogleich zu erinnern ist.

einträte, ein letztes Motiv, deſſen Erreichung ein unzerſtörbares Genügen des Willens gäbe. Nach unſerer bisherigen Betrachtung in dieſem vierten Buch iſt dergleichen nicht denkbar. Der Wille kann ſo wenig durch irgend eine Befriedigung aufhören ſtets wieder von Neuem zu wollen, als die Zeit enden oder anfangen kann: eine dauernde, ſein Streben vollſtändig und auf immer befriedigende Erfüllung giebt es für ihn nicht. Er iſt das Faß der Danaiden: es giebt kein höchſtes Gut, kein abſolutes Gut für ihn; ſondern ſtets nur ein einſtweiliges. Wenn es indeſſen beliebt, um einem alten Ausdruck, den man aus Gewohnheit nicht ganz abſchaffen möchte, gleichſam als emeritus, ein Ehrenamt zu geben; ſo mag man, tropiſcher Weiſe und bildlich, die gänzliche Selbſtaufhebung und Verneinung des Willens, die wahre Willensloſigkeit, als welche allein den Willensdrang für immer ſtillt und beſchwichtigt, allein jene Zufriedenheit giebt, die nicht wieder geſtört werden kann, allein welterlöſend iſt, und von der wir jetzt bald, am Schluß unſerer ganzen Betrachtung, handeln werden, — das abſolute Gut, das summum bonum nennen, und ſie anſehen, als das einzige radikale Heilmittel der Krankheit, gegen welche alle anderen Güter, nur Palliativmittel, nur Anodyna ſind. In dieſem Sinne entſpricht das Griechiſche τελος, wie auch finis bonorum, der Sache ſogar noch beſſer. — So viel von den Worten Gut und Böſe; jetzt aber zur Sache.

Wenn ein Menſch, ſobald Veranlaſſung da iſt und ihn keine äußere Macht abhält, ſtets geneigt iſt Unrecht zu thun, nennen wir ihn böſe. Nach unſerer Erklärung des Unrechts heißt dieſes, daß ein ſolcher nicht allein den Willen zum Leben, wie er in ſeinem Leibe erſcheint, bejaht; ſondern in dieſer Bejahung ſo weit geht, daß er den in anderen Individuen erſcheinenden Willen verneint; was ſich darin zeigt, daß er ihre Kräfte zum Dienſte ſeines Willens verlangt und ihr Daſeyn zu vertilgen ſucht, wenn ſie den Beſtrebungen ſeines Willens entgegenſtehen. Die letzte Quelle hievon iſt ein hoher Grad des Egoismus, deſſen Weſen oben auseinandergeſetzt iſt. Zweierlei iſt hier ſogleich offenbar: erſtlich, daß in einem ſolchen Menſchen ein überaus heftiger, weit über die Bejahung ſeines eigenen Leibes hinausgehender Wille zum Leben ſich ausſpricht; und zweitens, daß ſeine Erkenntniß, ganz dem Satz vom Grunde hingegeben und im principio in-

dividuationis befangen, bei dem durch dieſes letztere geſetzten gänzlichen Unterſchiede zwiſchen ſeiner eigenen Perſon und allen anderen feſt ſtehen bleibt; daher er allein ſein eigenes Wohlſeyn ſucht, vollkommen gleichgültig gegen das aller Anderen, deren Weſen ihm vielmehr völlig fremd iſt, durch eine weite Kluft von dem ſeinigen geſchieden, ja, die er eigentlich nur als Larven, ohne alle Realität, anſieht. — Und dieſe zwei Eigenſchaften ſind die Grundelemente des böſen Charakters.

Jene große Heftigkeit des Wollens iſt nun ſchon an und für ſich und unmittelbar eine ſtete Quelle des Leidens. Erſtlich, weil alles Wollen, als ſolches, aus dem Mangel, alſo dem Leiden, entſpringt. (Daher iſt, wie aus dem dritten Buch erinnerlich, das augenblickliche Schweigen alles Wollens, welches eintritt, ſobald wir als reines willenloſes Subjekt des Erkennens [Korrelat der Idee] der äſthetiſchen Betrachtung hingegeben ſind, eben ſchon ein Hauptbeſtandtheil der Freude am Schönen.) Zweitens, weil, durch den kauſalen Zuſammenhang der Dinge, die meiſten Begehrungen unerfüllt bleiben müſſen und der Wille viel öfter durchkreuzt, als befriedigt wird, folglich auch dieſerhalb heftiges und vieles Wollen ſtets heftiges und vieles Leiden mit ſich bringt. Denn alles Leiden iſt durchaus nichts Anderes, als unerfülltes und durchkreuztes Wollen: und ſelbſt der Schmerz des Leibes, wenn er verletzt oder zerſtört wird, iſt als ſolcher allein dadurch möglich, daß der Leib nichts Anderes, als der Objekt gewordene Wille ſelbſt iſt. — Dieſerhalb nun, weil vieles und heftiges Leiden von vielem und heftigem Wollen unzertrennlich iſt, trägt ſchon der Geſichtsausdruck ſehr böſer Menſchen das Gepräge des innern Leidens: ſelbſt wenn ſie alles äußerliche Glück erlangt haben, ſehen ſie ſtets unglücklich aus, ſobald ſie nicht im augenblicklichen Jubel begriffen ſind, oder ſich verſtellen. Aus dieſer, ihnen ganz unmittelbar weſentlichen, innern Quaal geht zuletzt ſogar die nicht aus dem bloßen Egoismus entſprungene, ſondern uneigennützige Freude an fremden Leiden hervor, welche die eigentliche Bosheit iſt und ſich bis zur Grauſamkeit ſteigert. Dieſer iſt das fremde Leiden nicht mehr Mittel zur Erlangung der Zwecke des eigenen Willens, ſondern Zweck an ſich. Die nähere Erklärung dieſes Phänomens iſt folgende. Weil der Menſch Erſcheinung des Willens, von der klarſten Erkennt-

niß beleuchtet, ist, mißt er die wirkliche und gefühlte Befriedigung seines Willens stets gegen die bloß mögliche ab, welche ihm die Erkenntniß vorhält. Hieraus entspringt der Neid: jede Entbehrung wird unendlich gesteigert durch fremden Genuß, und erleichtert durch das Wissen, daß auch Andere die selbe Entbehrung dulden. Die Uebel, welche Allen gemeinschaftlich und vom Menschenleben unzertrennlich sind, betrüben uns wenig: eben so die, welche dem Klima, dem ganzen Lande angehören. Die Erinnerung an größere Leiden, als die unserigen sind, stillt ihren Schmerz: der Anblick fremder Leiden lindert die eigenen. Wenn nun ein Mensch von einem überaus heftigen Willensdrange erfüllt ist, mit brennender Gier Alles zusammenfassen möchte, um den Durst des Egoismus zu kühlen, und dabei, wie es nothwendig ist, erfahren muß, daß alle Befriedigung nur scheinbar ist, das Erlangte nie leistet, was das Begehrte versprach, nämlich endliche Stillung des grimmigen Willensdranges; sondern durch die Erfüllung der Wunsch nur seine Gestalt ändert und jetzt unter einer andern quält, ja endlich, wenn sie alle erschöpft sind, der Willensdrang selbst, auch ohne erkanntes Motiv, bleibt und sich als Gefühl der entsetzlichsten Oede und Leere, mit heilloser Quaal kund giebt: wenn aus diesem Allen, was bei den gewöhnlichen Graden des Wollens nur in geringerm Maaß empfunden, auch nur den gewöhnlichen Grad trüber Stimmung hervorbringt, bei Jenem, der die bis zur ausgezeichneten Bosheit gehende Erscheinung des Willens ist, nothwendig eine übermäßige innere Quaal, ewige Unruhe, unheilbarer Schmerz erwächst; so sucht er nun indirekt die Linderung, deren er direkt nicht fähig ist, sucht nämlich durch den Anblick des fremden Leidens, welches er zugleich als eine Aeußerung seiner Macht erkennt, das eigene zu mildern. Fremdes Leiden wird ihm jetzt Zweck an sich, ist ihm ein Anblick, an dem er sich weidet: und so entsteht die Erscheinung der eigentlichen Grausamkeit, des Blutdurstes, welche die Geschichte so oft sehen läßt, in den Neronen und Domitianen, in den Afrikanischen Deis, im Robespierre u. s. w.

Mit der Bosheit verwandt ist schon die Rachsucht, die das Böse mit Bösem vergilt, nicht aus Rücksicht auf die Zukunft, welches der Charakter der Strafe ist, sondern bloß wegen des Geschehenen, Vergangenen, als solchen, also uneigennützig, nicht

als Mittel, ſondern als Zweck, um an der Quaal des Beleidigers, die man ſelbſt verurſacht, ſich zu weiden. Was die Rache von der reinen Bosheit unterſcheidet und in etwas entſchuldigt, iſt ein Schein des Rechts; ſofern nämlich der ſelbe Akt, der jetzt Rache iſt, wenn er geſetzlich, d. h. nach einer vorher beſtimmten und bekannten Regel und in einem Verein, der ſie ſanktionirt hat, verfügt würde, Strafe, alſo Recht, ſeyn würde.

Außer dem beſchriebenen, mit der Bosheit aus einer Wurzel, dem ſehr heftigen Willen, entſproſſenen und daher von ihr unabtrennlichen Leiden, iſt ihr nun aber noch eine davon ganz verſchiedene und beſondere Pein beigeſellt, welche bei jeder böſen Handlung, dieſe ſei nun bloße Ungerechtigkeit aus Egoismus, oder reine Bosheit, fühlbar wird und, nach der Länge ihrer Dauer, Gewiſſensbiß, oder Gewiſſensangſt heißt. — Wem nun der bisherige Inhalt dieſes vierten Buchs, beſonders aber die am Anfange deſſelben auseinandergeſetzte Wahrheit, daß dem Willen zum Leben das Leben ſelbſt, als ſein bloßes Abbild oder Spiegel, immer gewiß iſt, ſodann auch die Darſtellung der ewigen Gerechtigkeit, — erinnerlich und gegenwärtig ſind; der wird finden, daß in Gemäßheit jener Betrachtungen, der Gewiſſensbiß keine andere, als folgende Bedeutung haben kann, d. h. ſein Inhalt, abſtrakt ausgedrückt, folgender iſt, in welchem man zwei Theile unterſcheidet, die aber doch wieder ganz zuſammenfallen und als völlig vereint gedacht werden müſſen.

So dicht nämlich auch den Sinn des Böſen der Schleier der Maja umhüllt, d. h. ſo feſt er auch im principio individuationis befangen iſt, demgemäß er ſeine Perſon von jeder andern als abſolut verſchieden und durch eine weite Kluft getrennt anſieht, welche Erkenntniß, weil ſie ſeinem Egoismus allein gemäß und die Stütze deſſelben iſt, er mit aller Gewalt feſthält, wie denn faſt immer die Erkenntniß vom Willen beſtochen iſt; ſo regt ſich dennoch, im Innerſten ſeines Bewußtſeyns, die geheime Ahndung, daß eine ſolche Ordnung der Dinge doch nur Erſcheinung iſt, an ſich aber es ſich ganz anders verhält, daß, ſo ſehr auch Zeit und Raum ihn von anderen Individuen und deren unzählbaren Quaalen, die ſie leiden, ja durch ihn leiden, trennen und ſie als ihm ganz fremd darſtellen; dennoch an ſich und abgeſehen von der Vorſtellung und ihren Formen der eine Wille zum Leben es

iſt, der in ihnen allen erſcheint, der hier, ſich ſelbſt verkennend, gegen ſich ſelbſt ſeine Waffen wendet, und indem er in einer ſeiner Erſcheinungen geſteigertes Wohlſeyn ſucht, eben dadurch der andern das größte Leiden auflegt, und daß er, der Böſe, eben dieſer ganze Wille iſt, er folglich nicht allein der Quäler, ſondern eben er auch der Gequälte, von deſſen Leiden ihn nur ein täuſchender Traum, deſſen Form Raum und Zeit iſt, trennt und frei hält, der aber dahinſchwindet und er, der Wahrheit nach, die Wolluſt mit der Quaal bezahlen muß, und alles Leiden, das er nur als möglich erkennt, ihn als den Willen zum Leben wirklich trifft, indem nur für die Erkenntniß des Individuums, nur mittelſt des principii individuationis, Möglichkeit und Wirklichkeit, Nähe und Ferne der Zeit und des Raumes, verſchieden ſind; nicht ſo an ſich. Dieſe Wahrheit iſt es, welche mythiſch, d. h. dem Satze vom Grunde angepaßt und dadurch in die Form der Erſcheinung überſetzt, durch die Seelenwanderung ausgedrückt wird: ihren von aller Beimiſchung reinſten Ausdruck aber hat ſie eben in jener dunkel gefühlten, aber troſtloſen Quaal, die man Gewiſſensangſt nennt. — Dieſe entſpringt aber außerdem noch aus einer zweiten, mit jener erſten genau verbundenen, unmittelbaren Erkenntniß, nämlich der der Stärke, mit welcher im böſen Individuo der Wille zum Leben ſich bejaht, welche weit über ſeine individuelle Erſcheinung hinausgeht, bis zur gänzlichen Verneinung des ſelben, in fremden Individuen erſcheinenden Willens. Das innere Entſetzen folglich des Böſewichts über ſeine eigene That, welches er ſich ſelber zu verhehlen ſucht, enthält neben jener Ahndung der Nichtigkeit und bloßen Scheinbarkeit des principii individuationis und des durch daſſelbe geſetzten Unterſchiedes zwiſchen ihm und Anderen, zugleich auch die Erkenntniß der Heftigkeit ſeines eigenen Willens, der Gewalt, mit welcher er das Leben gefaßt, ſich daran feſtgeſogen hat, eben dieſes Leben, deſſen ſchreckliche Seite er in der Quaal der von ihm Unterdrückten vor ſich ſieht und mit welchem er dennoch ſo feſt verwachſen iſt, daß eben dadurch das Entſetzlichſte von ihm ſelbſt ausgeht, als Mittel zur völligern Bejahung ſeines eigenen Willens. Er erkennt ſich als concentrirte Erſcheinung des Willens zum Leben, fühlt bis zu welchem Grade er dem Leben anheimgefallen iſt und damit auch den zahlloſen Leiden, die dieſem weſentlich ſind, da es endloſe

Zeit und endlosen Raum hat, um den Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit aufzuheben und alle von ihm für jetzt bloß erkannte Quaalen in empfundene zu verwandeln. Die Millionen Jahre steter Wiedergeburt bestehen dabei zwar bloß im Begriff, wie die ganze Vergangenheit und Zukunft allein im Begriff existirt: die erfüllte Zeit, die Form der Erscheinung des Willens ist allein die Gegenwart, und für das Individuum ist die Zeit immer neu: es findet sich stets als neu entstanden. Denn von dem Willen zum Leben ist das Leben unzertrennlich und dessen Form allein das Jetzt. Der Tod (man entschuldige die Wiederholung des Gleichnisses) gleicht dem Untergange der Sonne, die nur scheinbar von der Nacht verschlungen wird, wirklich aber, selbst Quelle alles Lichtes, ohne Unterlaß brennt, neuen Welten neue Tage bringt, allezeit im Aufgange und allezeit im Niedergange. Anfang und Ende trifft nur das Individuum, mittelst der Zeit, der Form dieser Erscheinung für die Vorstellung. Außer der Zeit liegt allein der Wille, Kants Ding an sich, und dessen adäquate Objektität, Platons Idee. Daher giebt Selbstmord keine Rettung: was Jeder im Innersten will, das muß er seyn: und was Jeder ist, das will er eben. — Also neben der bloß gefühlten Erkenntniß der Scheinbarkeit und Nichtigkeit der die Individuen absondernden Formen der Vorstellung, ist es die Selbsterkenntniß des eigenen Willens und seines Grades, welche dem Gewissen den Stachel giebt. Der Lebenslauf wirkt das Bild des empirischen Charakters, dessen Original der intelligible ist, und der Böse erschrickt bei diesem Bilde; gleichviel ob es mit großen Zügen gewirkt ist, so daß die Welt seinen Abscheu theilt, oder mit so kleinen, daß er allein es sieht: denn nur ihn betrifft es unmittelbar. Das Vergangene wäre gleichgültig, als bloße Erscheinung, und könnte nicht das Gewissen beängstigen, fühlte sich nicht der Charakter frei von aller Zeit und durch sie unveränderlich, so lange er nicht sich selbst verneint. Darum lasten längst geschehene Dinge immer noch auf dem Gewissen. Die Bitte: „Führe mich nicht in Versuchung", sagt: „Laß' es mich nicht sehen, wer ich bin." — An der Gewalt, mit welcher der Böse das Leben bejaht, und die sich ihm darstellt an dem Leiden, welches er über Andere verhängt, ermißt er die Ferne, in welcher von ihm das Aufgeben und Verneinen eben jenes Willens, die

einzig mögliche Erlöſung von der Welt und ihrer Quaal liegt. Er ſieht, wie weit er ihr angehört und wie feſt er ihr verbunden iſt: das erkannte Leiden Anderer hat ihn nicht bewegen können: dem Leben und dem empfundenen Leiden fällt er anheim. Es bleibt dahin geſtellt, ob dieſes je die Heftigkeit ſeines Willens brechen und überwinden wird.

Dieſe Auseinanderſetzung der Bedeutung und des innern Weſens des Böſen, welche als bloßes Gefühl, d. h. nicht als deutliche, abſtrakte Erkenntniß, der Inhalt der Gewiſſensangſt iſt, wird noch mehr Deutlichkeit und Vollſtändigkeit gewinnen durch die eben ſo durchgeführte Betrachtung des Guten, als Eigenſchaft des menſchlichen Willens, und zuletzt der gänzlichen Reſignation und Heiligkeit, welche aus jener, nachdem ſolche den höchſten Grad erreicht hat, hervorgeht. Denn die Gegenſätze erläutern ſich immer wechſelſeitig, und der Tag offenbart zugleich ſich ſelbſt und die Nacht, wie Spinoza vortrefflich geſagt hat.

§. 66.

Eine Moral ohne Begründung, alſo bloßes Moraliſiren, kann nicht wirken; weil ſie nicht motivirt. Eine Moral aber, die motivirt, kann dies nur durch Einwirkung auf die Eigenliebe. Was nun aber aus dieſer entſpringt, hat keinen moraliſchen Werth. Hieraus folgt, daß durch Moral, und abſtrakte Erkenntniß überhaupt, keine ächte Tugend bewirkt werden kann; ſondern dieſe aus der intuitiven Erkenntniß entſpringen muß, welche im fremden Individuo das ſelbe Weſen erkennt, wie im eigenen.

Denn die Tugend geht zwar aus der Erkenntniß hervor; aber nicht aus der abſtrakten, durch Worte mittheilbaren. Wäre dieſes, ſo ließe ſie ſich lehren, und indem wir hier ihr Weſen und die ihr zum Grunde liegende Erkenntniß abſtrakt ausſprechen, hätten wir Jeden, der dies faßt, auch ethiſch gebeſſert. So iſt es aber keineswegs. Vielmehr kann man ſo wenig durch ethiſche Vorträge oder Predigten einen Tugendhaften zu Stande bringen, als alle Aeſthetiken, von der des Ariſtoteles an, je einen Dichter gemacht haben. Denn für das eigentliche und innere Weſen der Tugend iſt der Begriff unfruchtbar, wie er es für die Kunſt iſt,

und kann nur völlig untergeordnet als Werkzeug Dienſte bei der Ausführung und Aufbewahrung des anderweitig Erkannten und Beſchloſſenen leiſten. Velle non discitur. Auf die Tugend, d. h. auf die Güte der Geſinnung, ſind die abſtrakten Dogmen in der That ohne Einfluß: die falſchen ſtören ſie nicht, und die wahren befördern ſie ſchwerlich. Es wäre auch wahrlich ſehr ſchlimm, wenn die Hauptſache des menſchlichen Lebens, ſein ethiſcher, für die Ewigkeit geltender Werth, von etwas abhienge, deſſen Erlangung ſo ſehr dem Zufall unterworfen iſt, wie Dogmen, Glaubenslehren, Philoſopheme. Die Dogmen haben für die Moralität bloß den Werth, daß der aus anderweitiger, bald zu erörternder Erkenntniß ſchon Tugendhafte an ihnen ein Schema, ein Formular hat, nach welchem er ſeiner eigenen Vernunft von ſeinem nichtegoiſtiſchen Thun, deſſen Weſen ſie, d. i. er ſelbſt, nicht begreift, eine meiſtens nur fingirte Rechenſchaft ablegt, bei welcher er ſie gewöhnt hat ſich zufrieden zu geben.

Zwar auf das Handeln, das äußere Thun, können die Dogmen ſtarken Einfluß haben, wie auch Gewohnheit und Beiſpiel (letztere, weil der gewöhnliche Menſch ſeinem Urtheil, deſſen Schwäche er ſich bewußt iſt, nicht traut, ſondern nur eigener oder fremder Erfahrung folgt); aber damit iſt die Geſinnung nicht geändert*). Alle abſtrakte Erkenntniß giebt nur Motive: Motive aber können, wie oben gezeigt, nur die Richtung des Willens, nie ihn ſelbſt ändern. Alle mittheilbare Erkenntniß kann auf den Willen aber nur als Motiv wirken: wie die Dogmen ihn alſo auch lenken, ſo iſt dabei dennoch immer Das, was der Menſch eigentlich und überhaupt will, das ſelbe geblieben: bloß über die Wege, auf welchen es zu erlangen, hat er andere Gedanken erhalten, und imaginäre Motive leiten ihn gleich wirklichen. Daher z. B. iſt es in Hinſicht auf ſeinen ethiſchen Werth gleich viel, ob er große Schenkungen an Hülfloſe macht, feſt überredet in einem künftigen Leben alles zehnfach wieder zu erhalten, oder ob er die ſelbe Summe auf Verbeſſerung eines Landgutes verwendet, das zwar ſpäte, aber deſto ſicherere und erklecklichere Zinſen tra-

*) Es ſind bloße opera operata, würde die Kirche ſagen, die nichts helfen, wenn nicht die Gnade den Glauben ſchenkt, der zur Wiedergeburt führt. Davon weiter unten.

gen wird: — und ein Mörder, ſo gut wie der Bandit, welcher dadurch einen Lohn erwirbt, iſt auch Der, welcher rechtgläubig den Ketzer den Flammen überliefert; ja ſogar, nach inneren Umſtänden, auch Der, welcher die Türken im Gelobten Lande erwürgt, wenn er nämlich, wie auch Jener, es eigentlich darum thut, weil er ſich dadurch einen Platz im Himmel zu erwerben vermeint. Denn nur für ſich, für ihren Egoismus, wollen ja Dieſe ſorgen, eben wie auch jener Bandit, von dem ſie ſich nur durch die Abſurdität der Mittel unterſcheiden. — Von Außen iſt, wie ſchon geſagt, dem Willen immer nur durch Motive beizukommen: dieſe aber ändern bloß die Art wie er ſich äußert, nimmermehr ihn ſelbſt. Velle non discitur.

Bei guten Thaten, deren Ausüber ſich auf Dogmen beruft, muß man aber immer unterſcheiden, ob dieſe Dogmen auch wirklich das Motiv dazu ſind, oder ob ſie, wie ich oben ſagte, nichts weiter, als die ſcheinbare Rechenſchaft ſind, durch die Jener ſeine eigene Vernunft zu befriedigen ſucht, über eine aus ganz anderer Quelle fließende gute That, die er vollbringt, weil er *gut* iſt, aber nicht gehörig zu erklären verſteht, weil er kein Philoſoph iſt, und dennoch etwas dabei denken möchte. Der Unterſchied iſt aber ſehr ſchwer zu finden, weil er im Innern des Gemüthes liegt. Daher können wir faſt nie das Thun Anderer und ſelten unſer eigenes moraliſch richtig beurtheilen. — Die Thaten und Handlungsweiſen des Einzelnen und eines Volkes können durch Dogmen, Beiſpiel und Gewohnheit ſehr modifizirt werden. Aber an ſich ſind alle Thaten (opera operata) bloß leere Bilder, und allein die Geſinnung, welche zu ihnen leitet, giebt ihnen moraliſche Bedeutſamkeit. Dieſe aber kann wirklich ganz die ſelbe ſeyn, bei ſehr verſchiedener äußerer Erſcheinung. Bei gleichem Grade von Bosheit kann der Eine auf dem Rade, der Andere ruhig im Schooße der Seinigen ſterben. Es kann derſelbe Grad von Bosheit ſeyn, der ſich bei *einem* Volke in groben Zügen, in Mord und Kannibalismus, beim *andern* hingegen in Hofintriguen, Unterdrückungen und feinen Ränken aller Art fein und leiſe en miniature ausſpricht: das Weſen bleibt das ſelbe. Es ließe ſich denken, daß ein vollkommener Staat, oder ſogar vielleicht auch ein vollkommen feſt geglaubtes Dogma von Belohnungen und Strafen jenſeit des Todes, jedes Verbrechen ver-

hinderte: politiſch wäre dadurch viel, moraliſch nichts gewonnen, vielmehr nur die Abbildung des Willens durch das Leben gehemmt.

Die ächte Güte der Geſinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmuth gehen alſo nicht von abſtrakter Erkenntniß aus, aber doch von Erkenntniß: nämlich von einer unmittelbaren und intuitiven, die nicht wegzuräſonniren und nicht anzuräſonniren iſt, von einer Erkenntniß, die eben weil ſie nicht abſtrakt iſt, ſich auch nicht mittheilen läßt, ſondern Jedem ſelbſt aufgehen muß, die daher ihren eigentlichen adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, ſondern ganz allein in Thaten, im Handeln, im Lebenslauf des Menſchen. Wir, die wir hier von der Tugend die Theorie ſuchen und daher auch das Weſen der ihr zum Grunde liegenden Erkenntniß abſtrakt auszudrücken haben, werden dennoch in dieſem Ausdruck nicht jene Erkenntniß ſelbſt liefern können, ſondern nur den Begriff derſelben, wobei wir immer vom Handeln, in welchem allein ſie ſichtbar wird, ausgehen und auf daſſelbe, als ihren allein adäquaten Ausdruck verweiſen, welchen wir nur deuten und auslegen, d. h. abſtrakt ausſprechen, was eigentlich dabei vorgeht.

Bevor wir nun, im Gegenſatz des dargeſtellten *Böſen*, von der eigentlichen *Güte* reden, iſt, als Zwiſchenſtufe, die bloße Negation des Böſen zu berühren: dieſes iſt die *Gerechtigkeit*. Was Recht und Unrecht ſei, iſt oben hinlänglich auseinandergeſetzt: daher wir hier mit Wenigem ſagen können, daß Derjenige, welcher jene bloß moraliſche Gränze zwiſchen Unrecht und Recht freiwillig anerkennt und ſie gelten läßt, auch wo kein Staat oder ſonſtige Gewalt ſie ſichert, folglich, unſerer Erklärung gemäß, nie in der Bejahung ſeines eigenen Willens bis zur Verneinung des in einem andern Individuo ſich darſtellenden geht, — *gerecht* iſt. Er wird alſo nicht, um ſein eigenes Wohlſeyn zu vermehren, Leiden über Andere verhängen: d. h. er wird kein Verbrechen begehen, wird die Rechte, wird das Eigenthum eines Jeden reſpectiren. — Wir ſehen nun, daß einem ſolchen Gerechten, ſchon nicht mehr, wie dem Böſen, das principium individuationis eine abſolute Scheidewand iſt, daß er nicht, wie jener, nur ſeine eigene Willenserſcheinung bejaht und alle anderen verneint, daß ihm Andere nicht bloße Larven ſind, deren Weſen von dem ſeini-

gen ganz verſchieden iſt; ſondern durch ſeine Handlungsweiſe zeigt er an, daß er ſein eigenes Weſen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an ſich, auch in der fremden, ihm bloß als Vorſtellung gegebenen Erſcheinung wiedererkennt, alſo ſich ſelbſt in jener wiederfindet, bis auf einen gewiſſen Grad, nämlich den des Nicht-Unrechtthuns, d. h. Nichtverletzens. In eben dieſem Grade nun durchſchaut er das principium individuationis, den Schleier der Maja: er ſetzt ſofern das Weſen außer ſich dem eigenen gleich: er verletzt es nicht.

In dieſer Gerechtigkeit liegt, wenn man auf das Innerſte derſelben ſieht, ſchon der Vorſatz, in der Bejahung des eigenen Willens nicht ſo weit zu gehen, daß ſie die fremden Willenserſcheinungen verneint, indem ſie ſolche jenem zu dienen zwingt. Man wird daher eben ſo viel Anderen leiſten wollen, als man von ihnen genießt. Der höchſte Grad dieſer Gerechtigkeit der Geſinnung, welcher aber immer ſchon mit der eigentlichen Güte, deren Charakter nicht mehr bloß negativ iſt, gepaart iſt, geht ſo weit, daß man ſeine Rechte auf ererbtes Eigenthum in Zweifel zieht, den Leib nur durch die eigenen Kräfte, geiſtige oder körperliche, erhalten will, jede fremde Dienſtleiſtung, jeden Luxus als einen Vorwurf empfindet und zuletzt zur freiwilligen Armuth greift. So ſehen wir den Pascal, als er die aſketiſche Richtung nahm, keine Bedienung mehr leiden wollen, obgleich er Dienerſchaft genug hatte: ſeiner beſtändigen Kränklichkeit ungeachtet, machte er ſein Bett ſelbſt, holte ſelbſt ſein Eſſen aus der Küche u. ſ. w. (Vie de Pascal par sa soeur, S. 19.) Dieſem ganz entſprechend wird berichtet, daß manche Hindu, ſogar Radſchahs, bei vielem Reichthum, dieſen nur zum Unterhalt der Ihrigen, ihres Hofes und ihrer Dienerſchaft verwenden und mit ſtrenger Skrupuloſität die Maxime befolgen, nichts zu eſſen, als was ſie ſelbſt eigenhändig geſäet und geerndtet haben. Ein gewiſſes Mißverſtändniß liegt dabei doch zum Grunde: denn der Einzelne kann, gerade weil er reich und mächtig iſt, dem Ganzen der menſchlichen Geſellſchaft ſo beträchtliche Dienſte leiſten, daß ſie dem ererbten Reichthum gleichwiegen, deſſen Sicherung er der Geſellſchaft verdankt. Eigentlich iſt jene übermäßige Gerechtigkeit ſolcher Hindu ſchon mehr als Gerechtigkeit, nämlich wirkliche Entſagung, Verneinung des Willens zum Leben, Askeſe; von der

wir zuletzt reden werden. Hingegen kann umgekehrt reines Nichtsthun und Leben durch die Kräfte Anderer, bei ererbtem Eigenthum, ohne irgend etwas zu leisten, doch schon als moralisch unrecht angesehen werden, wenn es auch nach positiven Gesetzen recht bleiben muß.

Wir haben gefunden, daß die freiwillige Gerechtigkeit ihren innersten Ursprung hat in einem gewissen Grad der Durchschauung des principii individuationis, während in diesem der Ungerechte ganz und gar befangen bleibt. Diese Durchschauung kann nicht nur in dem hiezu erforderlichen, sondern auch in höherm Grade Statt haben, welcher zum positiven Wohlwollen und Wohlthun, zur Menschenliebe treibt: und dies kann geschehen, wie stark und energisch an sich selbst auch der in solchem Individuo erscheinende Wille sei. Immer kann die Erkenntniß ihm das Gleichgewicht halten, der Versuchung zum Unrecht widerstehen lehren und selbst jeden Grad von Güte, ja von Resignation hervorbringen. Also ist keineswegs der gute Mensch für eine ursprünglich schwächere Willenserscheinung als der böse zu halten; sondern es ist die Erkenntniß, welche in ihm den blinden Willensdrang bemeistert. Es giebt zwar Individuen, welche bloß scheinen gutmüthig zu seyn, wegen der Schwäche des in ihnen erscheinenden Willens: was sie sind, zeigt sich aber bald daran, daß sie keiner beträchtlichen Selbstüberwindung fähig sind, um eine gerechte oder gute That auszuführen.

Wenn uns nun aber, als eine seltene Ausnahme, ein Mensch vorkommt, der etwan ein beträchtliches Einkommen besitzt, von diesem aber nur wenig für sich benutzt und alles Uebrige den Nothleidenden giebt, während er selbst viele Genüsse und Annehmlichkeiten entbehrt, und wir das Thun dieses Menschen uns zu verdeutlichen suchen; so werden wir, ganz absehend von den Dogmen, durch welche er etwan selbst sein Thun seiner Vernunft begreiflich machen will, als den einfachsten, allgemeinen Ausdruck und als den wesentlichen Charakter seiner Handlungsweise finden, daß er weniger, als sonst geschieht, einen Unterschied macht zwischen Sich und Anderen. Wenn eben dieser Unterschied, in den Augen manches Andern, so groß ist, daß fremdes Leiden dem Boshaften unmittelbare Freude, dem Ungerechten ein willkommenes Mittel zum eigenen Wohlseyn ist; wenn der bloß

Gerechte dabei ſtehen bleibt, es nicht zu verurſachen; wenn überhaupt die meiſten Menſchen unzählige Leiden Anderer in ihrer Nähe wiſſen und kennen, aber ſich nicht entſchließen ſie zu mildern, weil ſie ſelbſt einige Entbehrung dabei übernehmen müßten; wenn alſo Jedem von dieſen Allen ein mächtiger Unterſchied obzuwalten ſcheint zwiſchen dem eigenen Ich und dem fremden; ſo iſt hingegen jenem Edlen, den wir uns denken, dieſer Unterſchied nicht ſo bedeutend; das principium individuationis, die Form der Erſcheinung, befängt ihn nicht mehr ſo feſt; ſondern das Leiden, welches er an Anderen ſieht, geht ihn faſt ſo nahe an, wie ſein eigenes: er ſucht daher das Gleichgewicht zwiſchen beiden herzuſtellen, verſagt ſich Genüſſe, übernimmt Entbehrungen, um fremde Leiden zu mildern. Er wird inne, daß der Unterſchied zwiſchen ihm und Anderen, welcher dem Böſen eine ſo große Kluft iſt, nur einer vergänglichen täuſchenden Erſcheinung angehört: er erkennt, unmittelbar und ohne Schlüſſe, daß das Anſich ſeiner eigenen Erſcheinung auch das der fremden iſt, nämlich jener Wille zum Leben, welcher das Weſen jeglichen Dinges ausmacht und in Allem lebt; ja, daß dieſes ſich ſogar auf die Thiere und die ganze Natur erſtreckt: daher wird er auch kein Thier quälen*).

Er iſt jetzt ſo wenig im Stande, Andere darben zu laſſen, während er ſelbſt Ueberflüſſiges und Entbehrliches hat, wie irgend Jemand einen Tag Hunger leiden wird, um am folgenden mehr zu haben, als er genießen kann. Denn Jenem, der die Werke

*) Das Recht des Menſchen auf das Leben und die Kräfte der Thiere beruht darauf, daß, weil mit der Steigerung der Klarheit des Bewußtſeyns das Leiden ſich gleichmäßig ſteigert, der Schmerz, welchen das Thier durch den Tod, oder die Arbeit leidet, noch nicht ſo groß iſt, wie der, welchen der Menſch durch die bloße Entbehrung des Fleiſches, oder der Kräfte des Thieres leiden würde, der Menſch daher in der Bejahung ſeines Daſeyns bis zur Verneinung des Daſeyns des Thieres gehen kann, und der Wille zum Leben im Ganzen dadurch weniger Leiden trägt, als wenn man es umgekehrt hielte. Dies beſtimmt zugleich den Grad des Gebrauchs, den der Menſch ohne Unrecht von den Kräften der Thiere machen darf, welchen man aber oft überſchreitet, beſonders bei Laſtthieren und Jagdhunden; wogegen daher die Thätigkeit der Thier-Schutz-Geſellſchaften beſonders gerichtet iſt. Auch erſtreckt jenes Recht, meiner Anſicht nach, ſich nicht auf Viviſektionen, zumal der oberen Thiere. Hingegen leidet das Inſekt durch ſeinen Tod noch nicht ſo viel, wie der Menſch durch deſſen Stich. — Die Hindu ſehen dies nicht ein.

Digitized by Google

der Liebe übt, iſt der Schleier der Maja durchſichtig geworden, und die Täuſchung des principii individuationis hat ihn verlaſſen. Sich, ſein Selbſt, ſeinen Willen erkennt er in jedem Weſen, folglich auch in dem Leidenden. Die Verkehrtheit iſt von ihm gewichen, mit welcher der Wille zum Leben, ſich ſelbſt verkennend, hier in Einem Individuo flüchtige, gaukleriſche Wollüſte genießt, und dafür dort in einem andern leidet und darbt, und ſo Quaal verhängt und Quaal duldet, nicht erkennend, daß er, wie Thyeſtes, ſein eigenes Fleiſch gierig verzehrt, und dann hier jammert über unverſchuldetes Leid und dort frevelt ohne Scheu vor der Nemeſis, immer und immer nur weil er ſich ſelbſt verkennt in der fremden Erſcheinung, und daher die ewige Gerechtigkeit nicht wahrnimmt, befangen im principio individuationis, alſo überhaupt in jener Erkenntnißart, welche der Satz vom Grunde beherrſcht. Von dieſem Wahn und Blendwerk der Maja geheilt ſeyn, und Werke der Liebe üben, iſt Eins. Letzteres iſt aber unausbleibliches Symptom jener Erkenntniß.

Das Gegentheil der Gewiſſenspein, deren Urſprung und Bedeutung oben erläutert worden, iſt das gute Gewiſſen, die Befriedigung, welche wir nach jeder uneigennützigen That verſpüren. Sie entſpringt daraus, daß ſolche That, wie ſie hervorgeht aus dem unmittelbaren Wiedererkennen unſeres eigenen Weſens an ſich auch in der fremden Erſcheinung, uns auch wiederum die Beglaubigung dieſer Erkenntniß giebt, der Erkenntniß, daß unſer wahres Selbſt nicht bloß in der eigenen Perſon, dieſer einzelnen Erſcheinung, da iſt, ſondern in Allem was lebt. Dadurch fühlt ſich das Herz erweitert, wie durch den Egoismus zuſammengezogen. Denn wie dieſer unſern Antheil koncentrirt auf die einzelne Erſcheinung des eigenen Individui, wobei die Erkenntniß uns ſtets die zahlloſen Gefahren, welche fortwährend dieſe Erſcheinung bedrohen, vorhält, wodurch Aengſtlichkeit und Sorge der Grundton unſerer Stimmung wird; ſo verbreitet die Erkenntniß, daß alles Lebende eben ſo wohl unſer eigenes Weſen an ſich iſt, wie die eigene Perſon, unſern Antheil auf alles Lebende: hiedurch wird das Herz erweitert. Durch den alſo verminderten Antheil am eigenen Selbſt wird die ängſtliche Sorge für daſſelbe in ihrer Wurzel angegriffen und beſchränkt: daher die ruhige, zuverſichtliche Heiterkeit, welche tugendhafte Geſinnung und gutes

Gewiſſen giebt, und das deutlichere Hervortreten derſelben bei jeder guten That, indem dieſe den Grund jener Stimmung uns ſelber beglaubigt. Der Egoiſt fühlt ſich von fremden und feindlichen Erſcheinungen umgeben, und alle ſeine Hoffnung ruht auf dem eigenen Wohl. Der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erſcheinungen: das Wohl einer jeden derſelben iſt ſein eigenes. Wenn daher gleich die Erkenntniß des Menſchenlooſes überhaupt ſeine Stimmung nicht zu einer fröhlichen macht, ſo giebt die bleibende Erkenntniß ſeines eigenen Weſens in allem Lebenden ihm doch eine gewiſſe Gleichmäßigkeit und ſelbſt Heiterkeit der Stimmung. Denn der über unzählige Erſcheinungen verbreitete Antheil kann nicht ſo beängſtigen, wie der auf *eine* koncentrirte. Die Zufälle, welche die Geſammtheit der Individuen treffen, gleichen ſich aus, während die dem Einzelnen begegnenden Glück oder Unglück herbeiführen.

Wenn nun alſo Andere Moralprincipien aufſtellten, die ſie als Vorſchriften zur Tugend und nothwendig zu befolgende Geſetze hingaben, ich aber, wie ſchon geſagt, dergleichen nicht kann, indem ich dem ewig freien Willen kein Soll noch Geſetz vorzuhalten habe; ſo iſt dagegen, im Zuſammenhange meiner Betrachtung, das jenem Unternehmen gewiſſermaaßen Entſprechende und Analoge jene rein theoretiſche Wahrheit, als deren bloße Ausführung auch das Ganze meiner Darſtellung angeſehen werden kann, daß nämlich der Wille das Anſich jeder Erſcheinung, ſelbſt aber, als ſolches, von den Formen dieſer und dadurch von der Vielheit frei iſt: welche Wahrheit ich, in Bezug auf das Handeln, nicht würdiger auszudrücken weiß, als durch die ſchon erwähnte Formel des Veda: „Tat twam asi!“ („Dieſes biſt Du!“) Wer ſie mit klarer Erkenntniß und feſter inniger Ueberzeugung über jedes Weſen, mit dem er in Berührung kommt, zu ſich ſelber auszuſprechen vermag; der iſt eben damit aller Tugend und Seeligkeit gewiß und auf dem geraden Wege zur Erlöſung.

Bevor ich nun aber weiter gehe und, als das Letzte meiner Darſtellung zeige, wie die Liebe, als deren Urſprung und Weſen wir die Durchſchauung des principii individuationis erkennen, zur Erlöſung, nämlich zum gänzlichen Aufgeben des Willens zum Leben, d. h. alles Wollens, führt, und auch, wie ein anderer Weg, minder ſanft, jedoch häufiger, den Menſchen eben dahin bringt,

muß zuvor hier ein paradoxer Satz ausgesprochen und erläutert werden, nicht weil er ein solcher, sondern weil er wahr ist und zur Vollständigkeit meines darzulegenden Gedankens gehört. Es ist dieser: „Alle Liebe (αγαπη, caritas) ist Mitleid."

§. 67.

Wir haben gesehen, wie aus der Durchschauung des principii individuationis im geringern Grade die Gerechtigkeit, im höhern die eigentliche Güte der Gesinnung hervorgieng, welche sich als reine, d. h. uneigennützige Liebe gegen Andere zeigte. Wo nun diese vollkommen wird, setzt sie das fremde Individuum und sein Schicksal dem eigenen völlig gleich: weiter kann sie nie gehen, da kein Grund vorhanden ist, das fremde Individuum dem eigenen vorzuziehen. Wohl aber kann die Mehrzahl der fremden Individuen, deren ganzes Wohlseyn oder Leben in Gefahr ist, die Rücksicht auf das eigene Wohl des Einzelnen überwiegen. In solchem Falle wird der zur höchsten Güte und zum vollendeten Edelmuth gelangte Charakter sein Wohl und sein Leben gänzlich zum Opfer bringen für das Wohl vieler Anderen: so starb Kodros, so Leonidas, so Regulus, so Decius Mus, so Arnold von Winkelried, so Jeder, der freiwillig und bewußt für die Seinigen, für das Vaterland, in den gewissen Tod geht. Auch steht auf dieser Stufe Jeder, der zur Behauptung Dessen, was der gesammten Menschheit zum Wohle gereicht und rechtmäßig angehört, d. h. für allgemeine, wichtige Wahrheiten und für Vertilgung großer Irrthümer, Leiden und Tod willig übernimmt: so starb Sokrates, so Jordanus Brunus, so fand mancher Held der Wahrheit den Tod auf dem Scheiterhaufen, unter den Händen der Priester.

Nunmehr aber habe ich, in Hinsicht auf das oben ausgesprochene Paradoxon, daran zu erinnern, daß wir früher dem Leben im Ganzen das Leiden wesentlich und von ihm unzertrennlich gefunden haben, und daß wir einsahen, wie jeder Wunsch aus einem Bedürfniß, einem Mangel, einem Leiden hervorgeht, daß daher jede Befriedigung nur ein hinweggenommener Schmerz, kein gebrachtes positives Glück ist, daß die Freuden zwar dem Wunsche lügen, sie wären ein positives Gut, in Wahrheit aber

Digitized by Google

nur negativer Natur sind und nur das Ende eines Uebels. Was daher auch Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, ist immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich ist was sie bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntniß des fremden Leidens, aus dem eigenen unmittelbar verständlich und diesem gleichgesetzt. Hieraus aber ergiebt sich, daß die reine Liebe (αγαπη, caritas) ihrer Natur nach Mitleid ist; das Leiden, welches sie lindert, mag nun ein großes oder ein kleines, wohin jeder unbefriedigte Wunsch gehört, seyn. Wir werden daher keinen Anstand nehmen, im geraden Widerspruch mit Kant, der alles wahrhaft Gute und alle Tugend allein für solche anerkennen will, wenn sie aus der abstrakten Reflexion und zwar dem Begriffe der Pflicht und des kategorischen Imperativs hervorgegangen ist, und der gefühltes Mitleid für Schwäche, keineswegs für Tugend erklärt, — im geraden Widerspruch mit Kant zu sagen: der bloße Begriff ist für die ächte Tugend so unfruchtbar, wie für die ächte Kunst: alle wahre und reine Liebe ist Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht. Selbstsucht ist der ερως; Mitleid ist die αγαπη. Mischungen von beiden finden häufig Statt. Sogar die ächte Freundschaft ist immer Mischung von Selbstsucht und Mitleid: erstere liegt im Wohlgefallen an der Gegenwart des Freundes, dessen Individualität der unserigen entspricht, und sie macht fast immer den größten Theil aus; Mitleid zeigt sich in der aufrichtigen Theilnahme an seinem Wohl und Wehe und den uneigennützigen Opfern, die man diesem bringt. Sogar Spinoza sagt: Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta. (Eth. III, pr. 27, cor. 3, schol.) Als Bestätigung unseres paradoxen Satzes mag man bemerken, daß Ton und Worte der Sprache und Liebkosungen der reinen Liebe ganz zusammenfallen mit dem Tone des Mitleids: beiläufig auch, daß im Italiänischen Mitleid und reine Liebe durch das selbe Wort pietà bezeichnet werden.

Auch ist hier die Stelle zur Erörterung einer der auffallendesten Eigenheiten der menschlichen Natur, des Weinens, welches, wie das Lachen, zu den Aeußerungen gehört, die ihn vom Thiere unterscheiden. Das Weinen ist keineswegs geradezu Aeußerung des Schmerzes: denn bei den wenigsten Schmerzen wird geweint.

Digitized by Google

Meines Erachtens weint man sogar nie unmittelbar über den empfundenen Schmerz, sondern immer nur über dessen Wiederholung in der Reflexion. Man geht nämlich von dem empfundenen Schmerz, selbst wann er körperlich ist, über zu einer bloßen Vorstellung desselben, und findet dann seinen eigenen Zustand so bemitleidenswerth, daß, wenn ein Anderer der Dulder wäre, man voller Mitleid und Liebe ihm helfen zu werden fest und aufrichtig überzeugt ist: nun aber ist man selbst der Gegenstand seines eigenen aufrichtigen Mitleids: mit der hülfreichsten Gesinnung ist man selbst der Hülfsbedürftige, fühlt, daß man mehr duldet, als man einen Andern dulden sehen könnte, und in dieser sonderbar verflochtenen Stimmung, wo das unmittelbar gefühlte Leid erst auf einem doppelten Umwege wieder zur Perception kommt, als fremdes vorgestellt, als solches mitgefühlt und dann plötzlich wieder als unmittelbar eigenes wahrgenommen wird, — schafft sich die Natur durch jenen sonderbaren körperlichen Krampf Erleichterung. — Das Weinen ist demnach Mitleid mit sich selbst, oder das auf seinen Ausgangspunkt zurückgeworfene Mitleid. Es ist daher durch Fähigkeit zur Liebe und zum Mitleid und durch Phantasie bedingt: daher weder hartherzige, noch phantasielose Menschen leicht weinen, und das Weinen sogar immer als Zeichen eines gewissen Grades von Güte des Charakters angesehen wird und den Zorn entwaffnet, weil man fühlt, daß wer noch weinen kann, auch nothwendig der Liebe, d. h. des Mitleids gegen Andere fähig seyn muß, eben weil dieses, auf die beschriebene Weise, in jene zum Weinen führende Stimmung eingeht. — Ganz der aufgestellten Erklärung gemäß ist die Beschreibung, welche Petrarka, sein Gefühl naiv und wahr aussprechend, vom Entstehen seiner eigenen Thränen macht:

I vo pensando: e nel pensar m' assale
Una pietà si forte di me stesso,
Che mi conduce spesso,
Ad alto lagrimar, ch' i non soleva *).

*) Indem ich gedankenvoll wandele, befällt mich ein so starkes Mitleid mit mir selber, daß ich oft laut weinen muß; was ich doch sonst nicht pflegte.

Auch bestätigt sich das Gesagte dadurch, daß Kinder, die einen Schmerz erlitten, meistens erst dann weinen, wenn man sie beklagt, also nicht über den Schmerz, sondern über die Vorstellung desselben. — Wann wir nicht durch eigene, sondern durch fremde Leiden zum Weinen bewegt werden; so geschieht dies dadurch, daß wir uns in der Phantasie lebhaft an die Stelle des Leidenden versetzen, oder auch in seinem Schicksal das Loos der ganzen Menschheit und folglich vor Allem unser eigenes erblicken, und also durch einen weiten Umweg immer doch wieder über uns selbst weinen, Mitleid mit uns selbst empfinden. Dies scheint auch ein Hauptgrund des durchgängigen, also natürlichen Weinens bei Todesfällen zu seyn. Es ist nicht sein Verlust, den der Trauernde beweint: solcher egoistischer Thränen würde man sich schämen; statt daß er bisweilen sich schämt, nicht zu weinen. Zunächst beweint er freilich das Loos des Gestorbenen: jedoch weint er auch, wann diesem, nach langen, schweren und unheilbaren Leiden, der Tod eine wünschenswerthe Erlösung war. Hauptsächlich also ergreift ihn Mitleid über das Loos der gesammten Menschheit, welche der Endlichkeit anheimgefallen ist, der zufolge jedes so strebsame, oft so thatenreiche Leben verlöschen und zu nichts werden muß: in diesem Looſe der Menschheit aber erblickt er vor Allem sein eigenes, und zwar um so mehr, je näher ihm der Verstorbene stand, daher am meisten, wenn es sein Vater war. Wenn auch diesem durch Alter und Krankheit das Leben eine Quaal und durch seine Hülflosigkeit dem Sohn eine schwere Bürde war; so weint er doch heftig über den Tod des Vaters: aus dem angegebenen Grunde *).

§. 68.

Nach dieser Abschweifung über die Identität der reinen Liebe mit dem Mitleid, welches letzteren Zurückwendung auf das eigene Individuum das Phänomen des Weinens zum Symptom hat,

*) Hiezu Kap. 47 des zweiten Bandes. Es ist wohl kaum nöthig zu erinnern, daß die ganze §§. 61—67 im Umriß aufgestellte Ethik ihre ausführlichere und vollendetere Darstellung erhalten hat in meiner Preisschrift über die Grundlage der Moral.

Digitized by Google

nehme ich den Faden unserer Auslegung der ethischen Bedeutung des Handelns wieder auf, um nunmehr zu zeigen, wie aus derselben Quelle, aus welcher alle Güte, Liebe, Tugend und Edelmuth entspringt, zuletzt auch dasjenige hervorgeht, was ich die Verneinung des Willens zum Leben nenne.

Wie wir früher Haß und Bosheit bedingt sahen durch den Egoismus und diesen beruhen auf dem Befangenseyn der Erkenntniß im principio individuationis; so fanden wir als den Ursprung und das Wesen der Gerechtigkeit, sodann, wann es weiter geht, der Liebe und des Edelmuths, bis zu den höchsten Graden, die Durchschauung jenes principii individuationis, welche allein, indem sie den Unterschied zwischen dem eigenen und den fremden Individuen aufhebt, die vollkommene Güte der Gesinnung, bis zur uneigennützigsten Liebe und zur großmüthigsten Selbstaufopferung für Andere, möglich macht und erklärt.

Ist nun aber dieses Durchschauen des principii individuationis, diese unmittelbare Erkenntniß der Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen, in hohem Grade der Deutlichkeit vorhanden; so wird sie sofort einen noch weiter gehenden Einfluß auf den Willen zeigen. Wenn nämlich vor den Augen eines Menschen jener Schleier der Maja, das principium individuationis, so sehr gelüftet ist, daß derselbe nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen seiner Person und der fremden macht, sondern an den Leiden der anderen Individuen so viel Antheil nimmt, wie an seinen eigenen, und dadurch nicht nur im höchsten Grade hülfreich ist, sondern sogar bereit, sein eigenes Individuum zu opfern, sobald mehrere fremde dadurch zu retten sind; dann folgt von selbst, daß ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß. Ihm ist kein Leiden mehr fremd. Alle Quaalen Anderer, die er sieht und so selten zu lindern vermag, alle Quaalen, von denen er mittelbar Kunde hat, ja die er nur als möglich erkennt, wirken auf seinen Geist, wie seine eigenen. Es ist nicht mehr das wechselnde Wohl und Wehe seiner Person, was er im Auge hat, wie dies bei dem noch im Egoismus befangenen Menschen der Fall ist; sondern, da er das principium individuationis durchschaut, liegt ihm alles gleich nahe.

Digitized by Google

Er erkennt das Ganze, faßt das Wesen desselben auf, und findet es in einem steten Vergehen, nichtigem Streben, innerm Widerstreit und beständigem Leiden begriffen, sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Thierheit, und eine hinschwindende Welt. Dieses Alles aber liegt ihm jetzt so nahe, wie dem Egoisten nur seine eigene Person. Wie sollte er nun, bei solcher Erkenntniß der Welt, eben dieses Leben durch stete Willensakte bejahen und eben dadurch sich ihm immer fester verknüpfen, es immer fester an sich drücken? Wenn also Der, welcher noch im principio individuationis, im Egoismus, befangen ist, nur einzelne Dinge und ihr Verhältniß zu seiner Person erkennt, und jene dann zu immer erneuerten Motiven seines Wollens werden; so wird hingegen jene beschriebene Erkenntniß des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum Quietiv alles und jedes Wollens. Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit. — Wenn uns Anderen, welche noch der Schleier der Maja umfängt, auch zu Zeiten, im schwer empfundenen eigenen Leiden, oder im lebhaft erkannten fremden, die Erkenntniß der Nichtigkeit und Bitterkeit des Lebens nahe tritt, und wir durch völlige und auf immer entschiedene Entsagung den Begierden ihren Stachel abbrechen, allem Leiden den Zugang verschließen, uns reinigen und heiligen möchten; so umstrickt uns doch bald wieder die Täuschung der Erscheinung, und ihre Motive setzen den Willen aufs Neue in Bewegung: wir können uns nicht losreißen. Die Lockungen der Hoffnung, die Schmeichelei der Gegenwart, die Süße der Genüsse, das Wohlseyn, welches unserer Person mitten im Jammer einer leidenden Welt, unter der Herrschaft des Zufalls und des Irrthums, zu Theil wird, zieht uns zu ihr zurück und befestigt aufs Neue die Banden. Darum sagt Jesus: „Es ist leichter, daß ein Ankertau durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme."

Vergleichen wir das Leben einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen, mit einigen kühlen Stellen, welche Bahn wir unabläßig zu durchlaufen hätten; so tröstet den im Wahn Befangenen die

Digitized

kühle Stelle, auf der er jetzt eben ſteht, oder die er nahe vor ſich ſieht, und er fährt fort die Bahn zu durchlaufen. Jener aber, der, das principium individuationis durchſchauend, das Weſen der Dinge an ſich und dadurch das Ganze erkennt, iſt ſolchen Troſtes nicht mehr empfänglich: er ſieht ſich an allen Stellen zugleich, und tritt heraus. — Sein Wille wendet ſich, bejaht nicht mehr ſein eigenes, ſich in der Erſcheinung ſpiegelndes Weſen, ſondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieſes ſich kund giebt, iſt der Uebergang von der Tugend zur Askeſis. Nämlich es genügt ihm nicht mehr, Andere ſich ſelbſt gleich zu lieben und für ſie ſoviel zu thun, wie für ſich; ſondern es entſteht in ihm ein Abſcheu vor dem Weſen, deſſen Ausdruck ſeine eigene Erſcheinung iſt, dem Willen zum Leben, dem Kern und Weſen jener als jammervoll erkannten Welt. Er verleugnet daher eben dieſes in ihm erſcheinende und ſchon durch ſeinen Leib ausgedrückte Weſen, und ſein Thun ſtraft jetzt ſeine Erſcheinung Lügen, tritt in offenen Widerſpruch mit derſelben. Weſentlich nichts Anderes, als Erſcheinung des Willens, hört er auf, irgend etwas zu wollen, hütet ſich ſeinen Willen an irgend etwas zu hängen, ſucht die größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in ſich zu befeſtigen. — Sein Leib, geſund und ſtark, ſpricht durch Genitalien den Geſchlechtstrieb aus; aber er verneint den Willen und ſtraft den Leib Lügen: er will keine Geſchlechtsbefriedigung, unter keiner Bedingung. Freiwillige, vollkommene Keuſchheit iſt der erſte Schritt in der Askeſe oder der Verneinung des Willens zum Leben. Sie verneint dadurch die über das individuelle Leben hinausgehende Bejahung des Willens und giebt damit die Anzeige, daß mit dem Leben dieſes Leibes auch der Wille, deſſen Erſcheinung er iſt, ſich aufhebt. Die Natur, immer wahr und naiv, ſagt aus, daß, wenn dieſe Maxime allgemein würde, das Menſchengeſchlecht ausſtürbe: und nach Dem, was im zweiten Buch über den Zuſammenhang aller Willenserſcheinungen geſagt iſt, glaube ich annehmen zu können, daß mit der höchſten Willenserſcheinung auch der ſchwächere Wiederſchein derſelben, die Thierheit, wegfallen würde; wie mit dem vollen Lichte auch die Halbſchatten verſchwinden. Mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntniß ſchwände dann auch von ſelbſt die übrige Welt in Nichts; da ohne Subjekt kein Objekt. Ich möchte ſogar hierauf eine Stelle

im Veda beziehen, wo es heißt: „Wie in dieser Welt hungerige Kinder sich um ihre Mutter drängen, so harren alle Wesen des heiligen Opfers." (Asiastic researches, Bd. 8. Colebrooke, On the Vedas, der Auszug aus Sama-Veda: steht auch in Colebrooke's Miscellaneous essays, Bd. 1, S. 88.) Opfer bedeutet Resignation überhaupt, und die übrige Natur hat ihre Erlösung vom Menschen zu erwarten, welcher Priester und Opfer zugleich ist. Ja, es verdient als höchst merkwürdig angeführt zu werden, daß dieser Gedanke auch von dem bewunderungswürdigen und unabsehbar tiefen Angelus Silesius ausgedrückt worden ist, in dem Verslein, überschrieben „Der Mensch bringt Alles zu Gott"; es lautet:

„Mensch! Alles liebet dich; um dich ist sehr Gedränge:
Es läuft dir Alles zu, daß es zu Gott gelange."

Aber ein noch größerer Mystiker, Meister Eckhard, dessen wundervolle Schriften durch die Ausgabe von Franz Pfeiffer jetzt endlich (1857) zugänglich geworden sind, sagt daselbst, S. 459, ganz im hier erörterten Sinne: „Ich bewähre dies mit Christo, da er sagt: wenn ich erhöhet werde von der Erde, alle Dinge will ich nach mir ziehen (Joh. 12, 32). So soll der gute Mensch alle Dinge hinauftragen zu Gott, in ihren ersten Ursprung. Dies bewähren uns die Meister, daß alle Kreaturen sind gemacht um des Menschen Willen. Dies prüfet an allen Kreaturen, daß eine Kreatur die andere nützet: das Rind das Gras, der Fisch das Wasser, der Vogel die Luft, das Thier den Wald. So kommen alle Kreaturen dem guten Menschen zu Nutz: eine Kreatur in der andern trägt ein guter Mensch zu Gott." Er will sagen: dafür, daß der Mensch, in und mit sich selbst, auch die Thiere erlöst, benutzt er sie in diesem Leben. — Sogar scheint mir die schwierige Bibelstelle Röm. 8, 21—24 in diesem Sinne auszulegen zu seyn.

Auch im Buddhaismus fehlt es nicht an Ausdrücken der Sache: z. B. als Buddha, noch als Bodhisatwa, sein Pferd zum letzten Male, nämlich zur Flucht aus der väterlichen Residenz in die Wüste, satteln läßt, spricht er zu demselben den Vers: „Schon lange Zeit bist du im Leben und im Tode da; jetzt aber sollst du aufhören zu tragen und zu schleppen. Nur dies Mal noch, o Kantakana, trage mich von hinnen, und wann ich werde

das Geſetz erlangt haben (Buddha geworden ſeyn), werde ich deiner nicht vergeſſen." (Foe Koue Ki, trad. p. Abel Rémusat, S. 233.)

Die Askeſis zeigt ſich ſodann ferner in freiwilliger und abſichtlicher Armuth, die nicht nur per accidens entſteht, indem das Eigenthum weggegeben wird, um fremde Leiden zu mildern, ſondern hier ſchon Zweck an ſich iſt, dienen ſoll als ſtete Mortifikation des Willens, damit nicht die Befriedigung der Wünſche, die Süße des Lebens, den Willen wieder aufrege, gegen welchen die Selbſterkenntniß Abſcheu gefaßt hat. Der zu dieſem Punkt Gelangte ſpürt als belebter Leib, als konkrete Willenserſcheinung, noch immer die Anlage zum Wollen jeder Art: aber er unterdrückt ſie abſichtlich, indem er ſich zwingt, nichts zu thun von allem was er wohl möchte, hingegen alles zu thun was er nicht möchte, ſelbſt wenn es keinen weitern Zweck hat, als eben den, zur Mortifikation des Willens zu dienen. Da er den in ſeiner Perſon erſcheinenden Willen ſelbſt verneint, wird er nicht widerſtreben, wann ein Anderer das Selbe thut, d. h. ihm Unrecht zufügt: darum iſt ihm jedes von außen, durch Zufall oder fremde Bosheit, auf ihn kommende Leiden willkommen, jeder Schaden, jede Schmach, jede Beleidigung: er empfängt ſie freudig, als die Gelegenheit ſich ſelber die Gewißheit zu geben, daß er den Willen nicht mehr bejaht, ſondern freudig die Partei jedes Feindes der Willenserſcheinung, die ſeine eigene Perſon iſt, ergreift. Er erträgt daher ſolche Schmach und Leiden mit unerſchöpflicher Geduld und Sanftmuth, vergilt das Böſe, ohne Oſtentation, mit Gutem, und läßt das Feuer des Zornes ſo wenig, als das der Begierde je in ſich wieder erwachen. — Wie den Willen ſelbſt, ſo mortifizirt er die Sichtbarkeit, die Objektität deſſelben, den Leib: er nährt ihn kärglich, damit ſein üppiges Blühen und Gedeihen nicht auch den Willen, deſſen bloßer Ausdruck und Spiegel er iſt, neu belebe und ſtärker anrege. So greift er zum Faſten, ja er greift zur Kaſteiung und Selbſtpeinigung, um durch ſtetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu tödten, den er als die Quelle des eigenen und der Welt leidenden Daſeyns erkennt und verabſcheut. — Kommt endlich der Tod, der dieſe Erſcheinung jenes Willens auflöſt, deſſen Weſen hier, durch freie Verneinung ſeiner ſelbſt, ſchon längſt, bis

auf den ſchwachen Reſt, der als Belebung dieſes Leibes erſchien, abgeſtorben war; ſo iſt er, als erſehnte Erlöſung, hoch willkommen und wird freudig empfangen. Mit ihm endigt hier nicht, wie bei Anderen, bloß die Erſcheinung; ſondern das Weſen ſelbſt iſt aufgehoben, welches hier nur noch in der Erſcheinung und durch ſie ein ſchwaches Daſeyn hatte*); welches letzte mürbe Band nun auch zerreißt. Für Den, welcher ſo endet, hat zugleich die Welt geendigt.

Und was ich hier mit ſchwacher Zunge und nur in allgemeinen Ausdrücken geſchildert habe, iſt nicht etwan ein ſelbſterfundenes philoſophiſches Mährchen und nur von heute: nein, es war das beneidenswerthe Leben gar vieler Heiligen und ſchöner Seelen unter den Chriſten, und noch mehr unter den Hindus und Buddhaiſten, auch unter anderen Glaubensgenoſſen. So ſehr verſchiedene Dogmen auch ihrer Vernunft eingeprägt waren, ſprach dennoch ſich die innere, unmittelbare, intuitive Erkenntniß, von welcher allein alle Tugend und Heiligkeit ausgehen kann, auf die gleiche und nämliche Weiſe durch den Lebenswandel aus. Denn auch hier zeigt ſich der in unſerer ganzen Betrachtung ſo wichtige und überall durchgreifende, bisher zu wenig beachtete, große Unterſchied zwiſchen der intuitiven und der abſtrakten Erkenntniß. Zwiſchen beiden iſt eine weite Kluft, über welche, in Hinſicht auf die Erkenntniß des Weſens der Welt, allein die Philoſophie führt. Intuitiv nämlich, oder in concreto, iſt ſich eigentlich jeder Menſch aller philoſophiſchen Wahrheiten bewußt: ſie aber in ſein abſtraktes Wiſſen, in die Reflexion zu bringen, iſt das Geſchäft des Philoſophen, der weiter nichts ſoll, noch kann.

Vielleicht iſt alſo hier zum erſten Male, abſtrakt und rein von allem Mythiſchen, das innere Weſen der Heiligkeit, Selbſt-

*) Dieſer Gedanke iſt durch ein ſchönes Gleichniß ausgedrückt, in der uralten philoſophiſchen Sanskritſchrift „Sankhya Karika“: „Dennoch bleibt die Seele eine Weile mit dem Leibe bekleidet; wie die Töpferſcheibe, nachdem das Gefäß vollendet iſt, noch zu wirbeln fortfährt, in Folge des früher erhaltenen Stoßes. Erſt wann die erleuchtete Seele ſich vom Leibe trennt und für ſie die Natur aufhört, tritt ihre gänzliche Erlöſung ein.“ Colebrooke, „On the philosophy of the Hindus: Miscellaneous essays“, Bd. 1, S. 259. Desgleichen in der „Sankhya Carica by Horace Wilson“, §. 67, S. 184.

verleugnung, Ertödtung des Eigenwillens, Askesis, ausgesprochen als Verneinung des Willens zum Leben, eintretend, nachdem ihm die vollendete Erkenntniß seines eigenen Wesens zum Quietiv alles Wollens geworden. Hingegen unmittelbar erkannt und durch die That ausgesprochen haben es alle jene Heiligen und Asketen, die, bei gleicher innerer Erkenntniß, eine sehr verschiedene Sprache führten, gemäß den Dogmen, die sie einmal in ihre Vernunft aufgenommen hatten und welchen zufolge ein Indischer Heiliger, ein Christlicher, ein Lamaischer, von seinem eigenen Thun, jeder sehr verschiedene Rechenschaft geben muß, was aber für die Sache ganz gleichgültig ist. Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglaubens seyn, oder er kann umgekehrt ein Philosoph seyn: beides gilt gleich. Sein Thun allein beurkundet ihn als Heiligen: denn es geht, in moralischer Hinsicht, nicht aus der abstrakten, sondern aus der intuitiv aufgefaßten, unmittelbaren Erkenntniß der Welt und ihres Wesens hervor, und wird von ihm nur zur Befriedigung seiner Vernunft durch irgend ein Dogma ausgelegt. Es ist daher so wenig nöthig, daß der Heilige ein Philosoph, als daß der Philosoph ein Heiliger sei: so wie es nicht nöthig ist, daß ein vollkommen schöner Mensch ein großer Bildhauer, oder daß ein großer Bildhauer auch selbst ein schöner Mensch sei. Ueberhaupt ist es eine seltsame Anforderung an einen Moralisten, daß er keine andere Tugend empfehlen soll, als die er selbst besitzt. Das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es so als reflektirtes Abbild in bleibenden und stets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen: dieses und nichts anderes ist Philosophie. Ich erinnere an die im ersten Buche angeführte Stelle des Bako von Verulam.

Aber eben auch nur abstrakt und allgemein und daher kalt ist meine obige Schilderung der Verneinung des Willens zum Leben, oder des Wandels einer schönen Seele, eines resignirten, freiwillig büßenden Heiligen. Wie die Erkenntniß, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht, eine intuitive ist und keine abstrakte; so findet sie ihren vollkommenen Ausdruck auch nicht in abstrakten Begriffen, sondern allein in der That und dem Wandel. Daher um völliger zu verstehen, was wir philosophisch als Verneinung des Willens zum Leben ausdrücken, hat man die

Beiſpiele aus der Erfahrung und Wirklichkeit kennen zu lernen. Freilich wird man ſie nicht in der täglichen Erfahrung antreffen: nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt, ſagt Spinoza vortrefflich. Man wird ſich alſo, wenn nicht durch ein beſonders günſtiges Schickſal zum Augenzeugen gemacht, mit den Lebensbeſchreibungen ſolcher Menſchen begnügen müſſen. Die Indiſche Literatur iſt, wie wir ſchon aus dem Wenigen, was wir bis jetzt durch Ueberſetzungen kennen, ſehr reich an Schilderungen des Lebens der Heiligen, der Büßenden, Samanäer, Saniaſſis u. ſ. w. genannt. Selbſt die bekannte, wiewohl keineswegs in jeder Hinſicht lobenswerthe „Mythologie des Indous par Mad. de Polier" enthält viele vortreffliche Beiſpiele dieſer Art. (Beſonders im 13. Kapitel des zweiten Bandes.) Auch unter den Chriſten fehlt es nicht an Beiſpielen zu der bezweckten Erläuterung. Man leſe die meiſtens ſchlecht geſchriebenen Biographien derjenigen Perſonen, welche bald heilige Seelen, bald Pietiſten, Quietiſten, fromme Schwärmer u. ſ. w. genannt ſind. Sammlungen ſolcher Biographien ſind zu verſchiedenen Zeiten gemacht, wie Terſteegen's „Leben heiliger Seelen", Reiz's „Geſchichte der Wiedergeborenen", in unſeren Tagen eine Sammlung von Kanne, die unter vielem Schlechten doch auch manches Gute enthält, wohin ich beſonders das „Leben der Beata Sturmin" zähle. Ganz eigentlich gehört hieher das Leben des heiligen Franciscus von Aſſiſi, dieſer wahren Perſonifikation der Askeſe, und Vorbildes aller Bettelmönche. Sein Leben, von ſeinem jüngern Zeitgenoſſen, dem auch als Scholaſtiker berühmten heiligen Bonaventura beſchrieben, iſt neuerlich wieder aufgelegt worden: „Vita S. Francisci a S. Bonaventura concinnata" (Soeſt 1847), nachdem kurz vorher eine ſorgfältige, ausführliche und alle Quellen benutzende Biographie deſſelben in Frankreich erſchienen war: „Histoire de S. François d'Assise, par Chavin de Mallan" (1845). — Als Orientaliſche Parallele zu dieſen Kloſterſchriften haben wir das höchſt leſenswerthe Buch von Spence Hardy: „Eastern monachism, an account of the order of mendicants founded by Gotama Budha" (1850). Es zeigt uns die ſelbe Sache in einem andern Gewande. Auch ſieht man, wie gleichgültig es ihr iſt, ob ſie von einer theiſtiſchen, oder einer atheiſtiſchen Religion ausgeht. —

Vorzüglich aber kann ich, als ein specielles, höchst ausführliches Beispiel und faktische Erläuterung der von mir aufgestellten Begriffe, die Autobiographie der Frau von Guion empfehlen, welche schöne und große Seele, deren Andenken mich stets mit Ehrfurcht erfüllt, kennen zu lernen und dem Vortrefflichen ihrer Gesinnung, mit Nachsicht gegen den Aberglauben ihrer Vernunft, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, jedem Menschen besserer Art eben so erfreulich seyn muß, als jenes Buch bei den Gemeindenkenden, d. h. der Mehrzahl, stets in schlechtem Kredit stehen wird, weil durchaus und überall Jeder nur Das schätzen kann, was ihm einigermaaßen analog ist und wozu er wenigstens eine schwache Anlage hat. Dies gilt wie vom Intellektuellen, so auch vom Ethischen. Gewissermaaßen könnte man als ein hiehergehöriges Beispiel sogar die bekannte französische Biographie Spinoza's betrachten, wenn man nämlich als Schlüssel zu derselben jenen herrlichen Eingang zu seiner sehr ungenügenden Abhandlung „De emendatione intellectus" gebraucht, welche Stelle ich zugleich als das wirksamste mir bekannt gewordene Besänftigungsmittel des Sturms der Leidenschaften anempfehlen kann. Endlich hat selbst der große Goethe, so sehr er Grieche ist, es nicht seiner unwürdig gehalten, uns diese schönste Seite der Menschheit im verdeutlichenden Spiegel der Dichtkunst zu zeigen, indem er uns in den „Bekenntnissen einer schönen Seele" das Leben der Fräulein Klettenberg idealisirt darstellte und später, in seiner eigenen Biographie, auch historische Nachricht davon gab; wie er uns denn auch das Leben des heiligen Philippo Neri sogar zwei Mal erzählt hat. — Die Weltgeschichte wird zwar immer und muß von den Menschen schweigen, deren Wandel die beste und allein ausreichende Erläuterung dieses wichtigen Punktes unserer Betrachtung ist. Denn der Stoff der Weltgeschichte ist ein ganz anderer, ja entgegengesetzter, nämlich nicht das Verneinen und Aufgeben des Willens zum Leben, sondern eben sein Bejahen und Erscheinen in unzähligen Individuen, in welchem seine Entzweiung mit sich selbst, auf dem höchsten Gipfel seiner Objektivation, mit vollendeter Deutlichkeit hervortritt, und nun uns bald die Ueberlegenheit des Einzelnen durch seine Klugheit, bald die Gewalt der Menge durch ihre Masse, bald die Macht des sich zum Schicksal personifizirenden Zufalls, immer die Vergeblichkeit und Nich-

tigkeit des ganzen Strebens vor Augen bringt. Uns aber, die wir hier nicht den Faden der Erscheinungen in der Zeit verfolgen, sondern als Philosophen die ethische Bedeutung der Handlungen zu erforschen suchen und diese hier zum alleinigen Maaßstabe für das uns Bedeutsame und Wichtige nehmen, wird doch wohl keine Scheu vor der stets bleibenden Stimmenmehrheit der Gemeinheit und Plattheit abhalten, zu bekennen, daß die größte, wichtigste und bedeutsamste Erscheinung, welche die Welt aufzeigen kann, nicht der Welteroberer ist, sondern der Weltüberwinder, also in der That nichts Anderes, als der stille und unbemerkte Lebenswandel eines solchen Menschen, dem diejenige Erkenntniß aufgegangen ist, in Folge welcher er jenen Alles erfüllenden und in Allem treibenden und strebenden Willen zum Leben aufgiebt und verneint, dessen Freiheit erst hier, in ihm allein, hervortritt, wodurch nunmehr sein Thun das gerade Gegentheil des gewöhnlichen wird. Für den Philosophen sind also in dieser Hinsicht jene Lebensbeschreibungen heiliger, sich selbst verleugnender Menschen, so schlecht sie auch meistens geschrieben, ja mit Aberglauben und Unsinn vermischt vorgetragen sind, doch, durch die Bedeutsamkeit des Stoffes, ungleich belehrender und wichtiger, als selbst Plutarchos und Livius.

Zur nähern und vollständigen Kenntniß Dessen, was wir, in der Abstraktion und Allgemeinheit unserer Darstellungsweise, als Verneinung des Willens zum Leben ausdrücken, wird ferner sehr viel beitragen die Betrachtung der in diesem Sinn und von Menschen, die dieses Geistes voll waren, gegebenen ethischen Vorschriften, und diese werden zugleich zeigen, wie alt unsere Ansicht ist, so neu auch der rein philosophische Ausdruck derselben seyn mag. Das uns zunächst Liegende ist das Christenthum, dessen Ethik ganz in dem angegebenen Geiste ist und nicht nur zu den höchsten Graden der Menschenliebe, sondern auch zur Entsagung führt; welche letztere Seite zwar schon in den Schriften der Apostel als Keim sehr deutlich vorhanden ist, jedoch erst später sich völlig entwickelt und explicite ausgesprochen wird. Wir finden von den Aposteln vorgeschrieben: Liebe zum Nächsten, der Selbstliebe gleichwiegend, Wohlthätigkeit, Vergeltung des Hasses mit Liebe und Wohlthun, Geduld, Sanftmuth, Ertragung aller möglichen Beleidigungen ohne Widerstand, Enthaltsamkeit in der Nah-

rung zur Unterdrückung der Luſt, Widerſtand dem Geſchlechtstriebe, wenn man es vermag, gänzlich. Wir ſehen hier ſchon die erſten Stufen der Askeſis, oder eigentlichen Verneinung des Willens, welcher letztere Ausdruck eben Das beſagt, was in den Evangelien das Verleugnen ſeiner ſelbſt und Aufſichnehmen des Kreuzes genannt wird. (Math. 16, 24. 25; Mark. 8, 34. 35; Luk. 9, 23. 24; 14, 26. 27. 33.) Dieſe Richtung entwickelte ſich bald mehr und mehr und gab den Büßenden, den Anachoreten und dem Mönchthum den Urſprung, welcher an ſich rein und heilig war, aber eben darum dem größten Theil der Menſchen ganz unangemeſſen, daher das ſich daraus Entwickelnde nur Heuchelei und Abſcheulichkeit ſeyn konnte: denn abusus optimi pessimus. Bei weiter gebildetem Chriſtenthum ſehen wir nun jenen asketiſchen Keim ſich zur vollen Blüthe entfalten, in den Schriften der Chriſtlichen Heiligen und Myſtiker. Dieſe predigen neben der reinſten Liebe auch völlige Reſignation, freiwillige gänzliche Armuth, wahre Gelaſſenheit, vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle weltliche Dinge, Abſterben dem eigenen Willen und Wiedergeburt in Gott, gänzliches Vergeſſen der eigenen Perſon und Verſenken in die Anſchauung Gottes. Eine vollſtändige Darſtellung davon findet man in des Fénélon „Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure". Aber wohl nirgends iſt der Geiſt des Chriſtenthums in dieſer ſeiner Entwickelung ſo vollkommen und kräftig ausgeſprochen, wie in den Schriften der Deutſchen Myſtiker, alſo des Meiſter Eckhard und in dem mit Recht berühmten Buche „Die deutſche Theologie", von welchem Luther, in der dazu geſchriebenen Vorrede, ſagt, daß er aus keinem Buche, die Bibel und den Auguſtin ausgenommen, mehr gelernt, was Gott, Chriſtus und der Menſch ſei, als eben aus dieſem, — deſſen ächten und unverfälſchten Text wir jedoch erſt im Jahre 1851 in der Stuttgarter Ausgabe von Pfeiffer erhalten haben. Die darin gegebenen Vorſchriften und Lehren ſind die vollſtändigſte, aus tief innerſter Ueberzeugung entſprungene Auseinanderſetzung Deſſen, was ich als die Verneinung des Willens zum Leben dargeſtellt habe. Dort alſo hat man es näher kennen zu lernen, ehe man mit jüdiſch-proteſtantiſcher Zuverſicht darüber abſpricht. In demſelben vortrefflichen Geiſte geſchrieben, obwohl jenem Werke nicht ganz gleich zu ſchätzen, iſt Taulers

„Nachfolgung des armen Leben Christi", nebst dessen „Medulla animae". Meines Erachtens verhalten die Lehren dieser ächten christlichen Mystiker sich zu denen des Neuen Testaments, wie zum Wein der Weingeist. Oder: was im Neuen Testament uns wie durch Schleier und Nebel sichtbar wird, tritt in den Werken der Mystiker ohne Hülle, in voller Klarheit und Deutlichkeit uns entgegen. Endlich auch könnte man das Neue Testament als die erste, die Mystiker als die zweite Weihe betrachten. — σμικρα και μεγαλα μυστηρια.

Nun aber noch weiter entfaltet, vielseitiger ausgesprochen und lebhafter dargestellt, als in der Christlichen Kirche und occidentalischen Welt geschehen konnte, finden wir Dasjenige, was wir Verneinung des Willens zum Leben genannt haben, in den uralten Werken der Sanskritsprache. Daß jene wichtige ethische Ansicht des Lebens hier eine noch weitergehende Entwickelung und entschiedenern Ausdruck erlangen konnte, ist vielleicht hauptsächlich Dem zuzuschreiben, daß sie hier nicht von einem ihr ganz fremden Element beschränkt wurde, wie im Christenthum die Jüdische Glaubenslehre ist, zu welcher der erhabene Urheber jenes sich nothwendig, theils bewußt und theils vielleicht selbst unbewußt, bequemen und ihr anfügen mußte, und wodurch das Christenthum aus zwei sehr heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, von denen ich den rein ethischen vorzugsweise, ja ausschließlich den Christlichen nennen und ihn von dem vorgefundenen Jüdischen Dogmatismus unterscheiden möchte. Wenn, wie schon öfter und besonders in jetziger Zeit befürchtet worden ist, jene vortreffliche und heilbringende Religion einmal gänzlich in Verfall gerathen könnte; so würde ich den Grund desselben allein darin suchen, daß sie nicht aus einem einfachen, sondern aus zwei ursprünglich heterogenen und nur mittelst des Weltlaufs zur Verbindung gekommenen Elementen besteht, durch deren aus ihrer ungleichen Verwandtschaft und Reaktion zum herangerückten Zeitgeist, entspringende Zersetzung, in solchem Fall die Auflösung hätte erfolgen müssen, nach welcher selbst jedoch der rein ethische Theil noch immer unversehrt bleiben müßte, weil er unzerstörbar ist. — In der Ethik der Hindus nun, wie wir sie schon jetzt, so unvollkommen unsere Kenntniß ihrer Litteratur auch noch ist, auf das mannigfaltigste und kräftigste ausgesprochen finden in

den Veden, Puranas, Dichterwerken, Mythen, Legenden ihrer Heiligen, Denksprüchen und Lebensregeln*), sehen wir vorgeschrieben: Liebe des Nächsten mit völliger Verleugnung aller Selbstliebe; die Liebe überhaupt nicht auf das Menschengeschlecht beschränkt, sondern alles Lebende umfassend; Wohlthätigkeit bis zum Weggeben des täglich sauer Erworbenen; gränzenlose Geduld gegen alle Beleidiger; Vergeltung alles Bösen, so arg es auch seyn mag, mit Gutem und Liebe; freiwillige und freudige Erduldung jeder Schmach; Enthaltung aller thierischen Nahrung; völlige Keuschheit und Entsagung aller Wollust für Den, welcher eigentliche Heiligkeit anstrebt; Wegwerfung alles Eigenthums, Verlassung jedes Wohnorts, aller Angehörigen, tiefe gänzliche Einsamkeit, zugebracht in stillschweigender Betrachtung, mit freiwilliger Buße und schrecklicher, langsamer Selbstpeinigung, zur gänzlichen Mortifikation des Willens, welche zuletzt bis zum freiwilligen Tode geht durch Hunger, auch durch Entgegengehen den Krokodilen, durch Herabstürzen vom geheiligten Felsengipfel im Himalaja, durch lebendig Begrabenwerden, auch durch Hinwerfung unter die Räder des unter Gesang, Jubel und Tanz der Bajaderen die Götterbilder umherfahrenden ungeheuren Wagens. Und diesen Vorschriften, deren Ursprung über vier Jahrtausende weit hinausreicht, wird auch noch jetzt, so entartet in vielen Stücken jenes Volk ist, noch immer nachgelebt, von Einzelnen selbst bis zu den äußersten Extremen.**) Was sich so lange, unter einem so viele Millionen umfassenden Volke in Ausübung erhalten hat,

*) Man sehe z. B. „Oupnek'hat, studio Anquetil du Perron", Bd. 2, Nr. 138, 144, 145, 146. — „Mythologie des Indous par Mad. de Polier", Bd. 2, Kap. 13, 14, 15, 16, 17. — „Asiatisches Magazin", von Klaproth, im ersten Bande: Ueber die Fo-Religion; ebendaselbst „Bhaguat-Geeta" oder „Gespräche zwischen Kreeshna und Arjoon"; im zweiten Bande: „Moha-Mudgava". — Dann „Institutes of Hindu-Law, or the ordinances of Menu, from the Sanskrit by Wm. Jones", deutsch von Hüttner (1797); besonders das sechste und zwölfte Kapitel. — Endlich viele Stellen in den „Asiatic researches". (In den letzten vierzig Jahren ist die Indische Litteratur in Europa so angewachsen, daß wenn ich jetzt diese Anmerkung der ersten Ausgabe vervollständigen wollte, sie ein Paar Seiten füllen würde.)

**) Bei der Procession von Jaggernaut im Juni 1840 warfen sich elf Hindu unter den Wagen und kamen augenblicklich um. (Brief eines Ostindischen Gutsbesitzers, in den „Times" vom 30. December 1840.)

während es die ſchwerſten Opfer auflegt, kann nicht willkürlich erſonnene Grille ſeyn, ſondern muß im Weſen der Menſchheit ſeinen Grund haben. Aber hiezu kommt, daß man ſich nicht genugſam verwundern kann über die Einhelligkeit, welche man findet, wenn man das Leben eines Chriſtlichen Büßenden oder Heiligen und das eines Indiſchen lieſt. Bei ſo grundverſchiedenen Dogmen, Sitten und Umgebungen iſt das Streben und das innere Leben Beider ganz das ſelbe. So auch in den Vorſchriften für Beide: ſo z. B. redet Tauler von der gänzlichen Armuth, welche man ſuchen ſoll und welche darin beſteht, daß man ſich alles Deſſen völlig begiebt und entäußert, daraus man irgend einen Troſt oder weltliches Genügen ſchöpfen könnte: offenbar, weil dieſes Alles dem Willen immer neue Nahrung giebt, auf deſſen gänzliches Abſterben es abgeſehen iſt: und als Indiſches Gegenſtück ſehen wir, in den Vorſchriften des Fo, dem Saniaſſi, der ohne Wohnung und ganz ohne Eigenthum ſeyn ſoll, noch zuletzt anbefohlen, daß er auch nicht öfter ſich unter den ſelben Baum lege, damit er auch nicht zu dieſem Baum irgend eine Vorliebe oder Neigung faſſe. Die Chriſtlichen Myſtiker und die Lehrer der Vedanta-Philoſophie treffen auch darin zuſammen, daß ſie für Den, der zur Vollkommenheit gelangt iſt, alle äußeren Werke und Religionsübungen überflüſſig erachten. — So viele Uebereinſtimmung, bei ſo verſchiedenen Zeiten und Völkern, iſt ein faktiſcher Beweis, daß hier nicht, wie optimiſtiſche Plattheit es gern behauptet, eine Verſchrobenheit und Verrücktheit der Geſinnung, ſondern eine weſentliche und nur durch ihre Trefflichkeit ſich ſelten hervorthuende Seite der menſchlichen Natur ſich ausſpricht.

Ich habe nunmehr die Quellen angegeben, aus welchen man unmittelbar und aus dem Leben geſchöpft die Phänomene kennen lernen kann, in welchen die Verneinung des Willens zum Leben ſich darſtellt. Gewiſſermaaßen iſt dies der wichtigſte Punkt unſerer ganzen Betrachtung: dennoch habe ich ihn nur ganz im Allgemeinen dargelegt; da es beſſer iſt, auf Diejenigen zu verweiſen, welche aus unmittelbarer Erfahrung reden, als durch ſchwächere Wiederholung des von von ihnen Geſagten dieſes Buch ohne Noth noch mehr anſchwellen zu laſſen.

Nur noch Weniges will ich, zur allgemeinen Bezeichnung

ihres Zuſtandes, hinzufügen. Wie wir oben den Böſen, durch die Heftigkeit ſeines Wollens, beſtändige, verzehrende, innere Quaal leiden und den grimmigen Durſt des Eigenwillens zuletzt, wenn alle Objekte des Wollens erſchöpft ſind, am Anblick fremder Pein kühlen ſahen; ſo iſt dagegen Der, in welchem die Verneinung des Willens zum Leben aufgegangen iſt, ſo arm, freudelos und voll Entbehrungen ſein Zuſtand, von Außen geſehen, auch iſt, voll innerer Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe. Es iſt nicht der unruhige Lebensdrang, die jubelnde Freude, welche heftiges Leiden zur vorhergegangenen, oder nachfolgenden Bedingung hat, wie ſie den Wandel des lebensluſtigen Menſchen ausmachen; ſondern es iſt ein unerſchütterlicher Friede, eine tiefe Ruhe und innige Heiterkeit, ein Zuſtand, zu dem wir, wenn er uns vor die Augen oder die Einbildungskraft gebracht wird, nicht ohne die größte Sehnſucht blicken können, indem wir ihn ſogleich als das allein Rechte, alles Andere unendlich überwiegende anerkennen, zu welchem unſer beſſerer Geiſt uns das große sapere aude zuruft. Wir fühlen dann wohl, daß jede der Welt abgewonnene Erfüllung unſerer Wünſche doch nur dem Almoſen gleicht, welches den Bettler heute am Leben erhält, damit er morgen wieder hungere; die Reſignation dagegen dem ererbten Landgut: es entnimmt den Beſitzer aller Sorgen auf immer.

Es iſt uns aus dem dritten Buche erinnerlich, daß die äſthetiſche Freude am Schönen, einem großen Theile nach, darin beſteht, daß wir, in den Zuſtand der reinen Kontemplation tretend, für den Augenblick allem Wollen, d. h. allen Wünſchen und Sorgen, enthoben, gleichſam uns ſelbſt los werden, nicht mehr das zum Behuf ſeines beſtändigen Wollens erkennende Individuum, das Korrelat des einzelnen Dinges, dem die Objekte zu Motiven werden, ſondern das willensreine, ewige Subjekt des Erkennens, das Korrelat der Idee ſind: und wir wiſſen, daß dieſe Augenblicke, wo wir, vom grimmen Willensdrange erlöſt, gleichſam aus dem ſchweren Erdenäther auftauchen, die ſäligſten ſind, welche wir kennen. Hieraus können wir abnehmen, wie ſeelig das Leben eines Menſchen ſeyn muß, deſſen Wille nicht auf Augenblicke, wie beim Genuß des Schönen, ſondern auf immer beſchwichtigt iſt, ja gänzlich erloſchen, bis auf jenen letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit dieſem erlöſchen

wird. Ein ſolcher Menſch, der, nach vielen bitteren Kämpfen gegen ſeine eigene Natur, endlich ganz überwunden hat, iſt nur noch als rein erkennendes Weſen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig. Ihn kann nichts mehr ängſtigen, nichts mehr bewegen: denn alle die tauſend Fäden des Wollens, welche uns an die Welt gebunden halten, und als Begierde, Furcht, Neid, Zorn, uns hin- und herreißen, unter beſtändigem Schmerz, hat er abgeſchnitten. Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieſer Welt, die einſt auch ſein Gemüth zu bewegen und zu peinigen vermochten, die aber jetzt ſo gleichgültig vor ihm ſtehen, wie die Schachfiguren nach geendigtem Spiel, oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Geſtalten uns in der Faſchingsnacht neckten und beunruhigten. Das Leben und ſeine Geſtalten ſchweben nur noch vor ihm, wie eine flüchtige Erſcheinung, wie dem Halberwachten ein leichter Morgentraum, durch den ſchon die Wirklichkeit durchſchimmert und der nicht mehr täuſchen kann: und eben auch wie dieſer verſchwinden ſie zuletzt, ohne gewaltſamen Uebergang. Aus dieſen Betrachtungen können wir verſtehen lernen, in welchem Sinne die Guion, gegen das Ende ihrer Lebensbeſchreibung, ſich oft ſo äußert: „Mir iſt Alles gleichgültig: ich kann Nichts mehr wollen: ich weiß oft nicht, ob ich da bin oder nicht.“ — Auch ſei es mir vergönnt, um auszudrücken, wie nach dem Abſterben des Willens, der Tod des Leibes (der ja nur die Erſcheinung des Willens iſt, mit deſſen Aufhebung er daher alle Bedeutung verliert) nun nichts Bitteres mehr haben kann, ſondern ſehr willkommen iſt, — die eigenen Worte jener heiligen Büßerin herzuſetzen: obwohl ſie nicht zierlich gewendet ſind: „Midi de la gloire; jour où il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même: parceque la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goutera plus la seconde mort.“ (Vie de Mad. de Guion, Bd. 2, S. 13.)

Indeſſen dürfen wir doch nicht meynen, daß, nachdem durch die zum Quietiv gewordene Erkenntniß, die Verneinung des Willens zum Leben einmal eingetreten iſt, ſie nun nicht mehr wanke, und man auf ihr raſten könne, wie auf einem erworbenen Eigenthum. Vielmehr muß ſie durch ſteten Kampf immer aufs Neue errungen werden. Denn da der Leib der Wille ſelbſt iſt, nur

in der Form der Objektität, oder als Erscheinung in der Welt als Vorstellung; so ist, so lange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben seiner Möglichkeit nach da, und strebt stets in die Wirklichkeit zu treten und von Neuem mit seiner ganzen Gluth zu entbrennen. Daher finden wir im Leben heiliger Menschen jene geschilderte Ruhe und Seeligkeit nur als die Blüthe, welche hervorgeht aus der steten Ueberwindung des Willens, und sehen, als den Boden, welchem sie entsprießt, den beständigen Kampf mit dem Willen zum Leben: denn dauernde Ruhe kann auf Erden Keiner haben. Wir sehen daher die Geschichten des innern Lebens der Heiligen voll von Seelenkämpfen, Anfechtungen und Verlassenheit von der Gnade, d. h. von derjenigen Erkenntnißweise, welche, alle Motive unwirksam machend, als allgemeines Quietiv alles Wollen beschwichtigt, den tiefsten Frieden giebt und das Thor der Freiheit öffnet. Daher auch sehen wir Diejenigen, welche einmal zur Verneinung des Willens gelangt sind, sich mit aller Anstrengung auf diesem Wege erhalten, durch sich abgezwungene Entsagungen jeder Art, durch eine büßende, harte Lebensweise und das Aufsuchen des ihnen Unangenehmen: Alles, um den stets wieder aufstrebenden Willen zu dämpfen. Daher endlich, weil sie den Werth der Erlösung schon kennen, ihre ängstliche Sorgsamkeit für die Erhaltung des errungenen Heils, ihre Gewissensskrupel bei jedem unschuldigen Genuß, oder bei jeder kleinen Regung ihrer Eitelkeit, welche auch hier am letzten stirbt, sie, von allen Neigungen des Menschen die unzerstörbarste, thätigste und thörichteste. — Unter dem schon öfter von mir gebrauchten Ausdruck Askesis verstehe ich, im engern Sinne, diese vorsätzliche Brechung des Willens, durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, die selbstgewählte büßende Lebensart und Selbstkasteiung, zur anhaltenden Mortifikation des Willens.

Wenn wir nun diese von den schon zur Verneinung des Willens Gelangten ausüben sehen, um sich dabei zu erhalten; so ist auch das Leiden überhaupt, wie es vom Schicksal verhängt wird, ein zweiter Weg (δευτερος πλους) um zu jener Verneinung zu gelangen: ja, wir können annehmen, daß die Meisten nur auf diesem dahin kommen, und daß es das selbst empfundene, nicht das bloß erkannte Leiden ist, was am häufigsten die völlige

Reſignation herbeiführt, oft erſt bei der Nähe des Todes. Denn nur bei Wenigen reicht die bloße Erkenntniß hin, welche, das principium individuationis durchſchauend, erſtlich die vollkommenſte Güte der Geſinnung und allgemeine Menſchenliebe hervorbringt, und endlich alle Leiden der Welt ſie als ihre eigenen erkennen läßt, um die Verneinung des Willens herbeizuführen. Selbſt bei Dem, welcher ſich dieſem Punkte nähert, iſt faſt immer der erträgliche Zuſtand der eigenen Perſon, die Schmeichelei des Augenblicks, die Lockung der Hoffnung und die ſich immer wieder anbietende Befriedigung des Willens, d. i. der Luſt, ein ſtetes Hinderniß der Verneinung des Willens und eine ſtete Verführung zu erneueter Bejahung deſſelben: darum hat man in dieſer Hinſicht alle jene Lockungen als Teufel perſonifizirt. Meiſtens muß daher, durch das größte eigene Leiden, der Wille gebrochen ſeyn, ehe deſſen Selbſtverneinung eintritt. Dann ſehen wir den Menſchen, nachdem er durch alle Stufen der wachſenden Bedrängniß, unter dem heftigſten Widerſtreben, zum Rande der Verzweiflung gebracht iſt, plötzlich in ſich gehen, ſich und die Welt erkennen, ſein ganzes Weſen ändern, ſich über ſich ſelbſt und alles Leiden erheben und, wie durch daſſelbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Seeligkeit und Erhabenheit willig Allem entſagen, was er vorhin mit der größten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig empfangen. Es iſt der aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervortretende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der Erlöſung. Selbſt Die, welche ſehr böſe waren, ſehen wir bisweilen durch die tiefſten Schmerzen bis zu dieſem Grade geläutert: ſie ſind Andere geworden und völlig umgewandelt. Die früheren Miſſethaten ängſtigen daher auch ihr Gewiſſen jetzt nicht mehr; doch büßen ſie ſolche gern mit dem Tode, und ſehen willig die Erſcheinung jenes Willens enden, der ihnen jetzt fremd und zum Abſcheu iſt. Von dieſer durch großes Unglück und die Verzweiflung an aller Rettung herbeigeführten Verneinung des Willens hat uns eine deutliche und anſchauliche Darſtellung, wie mir ſonſt keine in der Poeſie bekannt iſt, der große Goethe, in ſeinem unſterblichen Meiſterwerke, dem „Fauſt", gegeben, an der Leidensgeſchichte des Gretchens. Dieſe iſt ein vollkommenes Muſterbild des zweiten Weges, der zur Verneinung des Willens führt, nicht, wie der

Google

erſte, durch die bloße Erkenntniß des Leidens einer ganzen Welt, das man ſich freiwillig aneignet; ſondern durch den ſelbſtempfundenen, eigenen, überſchwänglichen Schmerz. Zwar führen ſehr viele Trauerſpiele ihren gewaltig wollenden Helden zuletzt auf dieſen Punkt der gänzlichen Reſignation, wo dann gewöhnlich der Wille zum Leben und ſeine Erſcheinung zugleich endigen: aber keine mir bekannte Darſtellung bringt das Weſentliche jener Umwandlung ſo deutlich und rein von allem Nebenwerk vor die Augen, wie die erwähnte im „Fauſt".

Im wirklichen Leben ſehen wir jene Unglücklichen, welche das größte Maaß des Leidens zu leeren haben, da ſie, nachdem ihnen alle Hoffnung gänzlich genommen iſt, bei voller Geiſteskraft, einem ſchmählichen, gewaltſamen, oft quaalvollen Tode auf dem Schaffot entgegengehen, ſehr häufig auf ſolche Weiſe umgewandelt. Wir dürfen zwar nicht annehmen, daß zwiſchen ihrem Charakter und dem der meiſten Menſchen ein ſo großer Unterſchied ſei, wie ihr Schickſal angiebt, ſondern haben letzteres größtentheils den Umſtänden zuzuſchreiben: ſie ſind jedoch ſchuldig und in beträchtlichem Grade böſe. Nun ſehen wir aber Viele von ihnen, nachdem völlige Hoffnungsloſigkeit eingetreten iſt, auf die angegebene Weiſe umgewandelt. Sie zeigen jetzt wirkliche Güte und Reinheit der Geſinnung, wahren Abſcheu gegen das Begehen jeder im Mindeſten böſen oder liebloſen That: ſie vergeben ihren Feinden, und wären es ſolche, durch die ſie unſchuldig litten, nicht bloß mit Worten und etwan aus heuchelnder Furcht vor den Richtern der Unterwelt; ſondern in der That und mit innigem Ernſt, und wollen durchaus keine Rache. Ja, ihr Leiden und Sterben wird ihnen zuletzt lieb; denn die Verneinung des Willens zum Leben iſt eingetreten: ſie weiſen oft die dargebotene Rettung von ſich, ſterben gern, ruhig, ſeelig. Ihnen hat ſich, im Uebermaaß des Schmerzes, das letzte Geheimniß des Lebens offenbart, daß nämlich das Uebel und das Böſe, das Leiden und der Haß, der Gequälte und der Quäler, ſo verſchieden ſie auch der dem Satz vom Grunde folgenden Erkenntniß ſich zeigen, an ſich Eines ſind, Erſcheinung jenes eines Willens zum Leben, welcher ſeinen Widerſtreit mit ſich ſelbſt mittelſt des principii individuationis objektivirt: ſie haben beide Seiten, das Böſe und das Uebel, in vollem Maße kennen gelernt, und indem ſie zuletzt die Identität

beider einsehen, weisen sie jetzt beide zugleich von sich, verneinen den Willen zum Leben. In welchen Mythen und Dogmen sie ihrer Vernunft von dieser intuitiven und unmittelbaren Erkenntniß und von ihrer Umwandlung Rechenschaft ablegen, ist, wie gesagt, ganz gleichgültig.

Zeuge einer Sinnesänderung dieser Art ist, ohne Zweifel, Mathias Claudius gewesen, als er den merkwürdigen Aufsatz schrieb, welcher im „Wandsbecker Boten" (Th. 1, S. 115) unter der Aufschrift „Bekehrungsgeschichte des * * *" steht und folgenden Schluß hat: „Die Denkart des Menschen kann von einem Punkt der Peripherie zu dem entgegengesetzten übergehen, und wieder zurück zu dem vorigen Punkt, wenn die Umstände ihm den Bogen dahin vorzeichnen. Und diese Veränderungen sind nicht eben etwas Großes und Interessantes beim Menschen. Aber jene merkwürdige, katholische, transscendentale Veränderung, wo der ganze Cirkel unwiederbringlich zerrissen wird und alle Gesetze der Psychologie eitel und leer werden, wo der Rock von Fellen ausgezogen, wenigstens umgewandt wird und es dem Menschen wie Schuppen von den Augen fällt, ist so etwas, daß ein Jeder, der sich des Odems in seiner Nase einigermaaßen bewußt ist, Vater und Mutter verläßt, wenn er darüber etwas Sicheres hören und erfahren kann."

Nähe des Todes und Hoffnungslosigkeit ist übrigens zu einer solchen Läuterung durch Leiden nicht durchaus nothwendig. Auch ohne sie kann, durch großes Unglück und Schmerz, die Erkenntniß des Widerspruchs des Willens zum Leben mit sich selbst sich gewaltsam aufdringen und die Nichtigkeit alles Strebens eingesehen werden. Daher sah man oft Menschen, die ein sehr bewegtes Leben im Drange der Leidenschaften geführt, Könige, Helden, Glücksritter, plötzlich sich ändern, zur Resignation und Buße greifen, Einsiedler und Mönche werden. Hieher gehören alle ächten Bekehrungsgeschichten, z. B. auch die des Raimund Lullius, welcher, von einer Schönen, um die er lange gebuhlt hatte, endlich auf ihr Zimmer beschieden, der Erfüllung aller seiner Wünsche entgegensah, als sie, ihren Brustlatz öffnend, ihm ihren vom Krebs auf das Entsetzlichste zerfressenen Busen zeigte. Von diesem Augenblick an, als hätte er in die Hölle gesehen, bekehrte er sich, verließ den Hof des Königs von Majorka

Digitized by Google

und gieng in die Wüſte, Buße zu thun *). Dieſer Bekehrungsgeſchichte ſehr ähnlich iſt die des Abbé Rancé, welche ich im 48. Kapitel des zweiten Bandes in der Kürze erzählt habe. Wenn wir betrachten, wie in Beiden der Uebergang von der Luſt zu den Gräueln des Lebens der Anlaß war, ſo giebt uns Dies eine Erläuterung zu der auffallenden Thatſache, daß die lebensluſtigſte, heiterſte, ſinnlichſte und leichtſinnigſte Nation in Europa, alſo die franzöſiſche, es iſt, unter welcher der bei Weitem ſtrengſte aller Mönchsorden, alſo der Trappiſtiſche, entſtanden iſt, nach ſeinem Verfall wieder hergeſtellt wurde, durch Rancé, und, trotz Revolutionen, Kirchenveränderungen und eingeriſſenem Unglauben, ſich bis auf den heutigen Tag, in ſeiner Reinheit und furchtbaren Strenge erhält.

Eine Erkenntniß der oben erwähnten Art, von der Beſchaffenheit dieſes Daſeyns, kann jedoch auch wieder mit ihrem Anlaß zugleich ſich entfernen, und der Wille zum Leben, und mit ihm der vorige Charakter, wieder eintreten. So ſehen wir den leidenſchaftlichen Benvenuto Cellini, ein Mal im Gefängniß und ein anderes Mal bei einer ſchweren Krankheit, auf ſolche Weiſe umgewandelt werden, aber nach verſchwundenem Leiden wieder in den alten Zuſtand zurückfallen. Ueberhaupt geht aus dem Leiden die Verneinung des Willens keineswegs mit der Nothwendigkeit der Wirkung aus der Urſache hervor, ſondern der Wille bleibt frei. Denn hier iſt ja eben der einzige Punkt, wo ſeine Freiheit unmittelbar in die Erſcheinung eintritt; daher das ſo ſtark ausgedrückte Erſtaunen des Asmus über die „transſcendentale Veränderung". Bei jedem Leiden läßt ſich ein ihm an Heftigkeit überlegener und dadurch unbezwungener Wille denken. Daher erzählt Platon im „Phädon" von Solchen, die bis zum Augenblick ihrer Hinrichtung ſchmauſen, trinken, Aphrodiſia genießen, bis in den Tod das Leben bejahend. Shakeſpeare bringt uns im Kardinal Beaufort **) das fürchterliche Ende eines Ruchloſen vor die Augen, der verzweiflungsvoll ſtirbt, indem kein Leiden noch Tod den bis zur äußerſten Bosheit heftigen Willen brechen kann.

*) Bruckeri hist. philos., tomi IV, pars I, p. 10.

**) Henry VI, part 2, Act 3, Sc. 3.

Je heftiger der Wille, deſto greller die Erſcheinung ſeines Widerſtreits: deſto größer alſo das Leiden. Eine Welt, welche die Erſcheinung eines ungleich heftigern Willens zum Leben wäre, als die gegenwärtige, würde um ſoviel größere Leiden aufweiſen: ſie wäre alſo eine Hölle.

Weil alles Leiden, indem es eine Mortifikation und Aufforderung zur Reſignation iſt, der Möglichkeit nach, eine heiligende Kraft hat; ſo iſt hieraus zu erklären, daß großes Unglück, tiefe Schmerzen ſchon an ſich eine gewiſſe Ehrfurcht einflößen. Ganz ehrwürdig wird uns aber der Leidende erſt dann, wann er, den Lauf ſeines Lebens als eine Kette von Leiden überblickend, oder einen großen und unheilbaren Schmerz betrauernd, doch nicht eigentlich auf die Verkettung von Umſtänden hinſieht, die gerade ſein Leben in Trauer ſtürzten, und nicht bei jenem einzelnen großen Unglück, das ihn traf, ſtehen bleibt: — denn bis dahin folgt ſeine Erkenntniß noch dem Satz vom Grunde und klebt an der einzelnen Erſcheinung; er will auch noch immer das Leben, nur nicht unter den ihm gewordenen Bedingungen; — ſondern er ſteht erſt dann wirklich ehrwürdig da, wann ſein Blick ſich vom Einzelnen zum Allgemeinen erhoben hat, wann er ſein eigenes Leiden nur als Beiſpiel des Ganzen betrachtet und ihm, indem er in ethiſcher Hinſicht genial wird, ein Fall für tauſende gilt, daher dann das Ganze des Lebens, als weſentliches Leiden aufgefaßt, ihn zur Reſignation bringt. Dieſerwegen iſt es ehrwürdig, wenn in Goethe's „Torquato Taſſo" die Prinzeſſin ſich darüber ausläßt, wie ihr eigenes Leben und das der Ihrigen immer traurig und freudenlos geweſen ſei, und ſie dabei ganz ins Allgemeine blickt.

Einen ſehr edlen Charakter denken wir uns immer mit einem gewiſſen Anſtrich ſtiller Trauer, die nichts weniger iſt, als beſtändige Verdrießlichkeit über die täglichen Widerwärtigkeiten (eine ſolche wäre ein unedler Zug und ließe böſe Geſinnung fürchten); ſondern ein aus der Erkenntniß hervorgegangenes Bewußtſeyn der Nichtigkeit aller Güter und des Leidens alles Lebens, nicht des eigenen allein. Doch kann ſolche Erkenntniß durch ſelbſterfahrenes Leiden zuerſt erweckt ſeyn, beſonders durch ein einziges großes; wie den Petrarca ein einziger unerfüllbarer Wunſch zu jener reſignirten Trauer über das ganze Leben gebracht hat, die

uns aus seinen Werken so rührend anspricht: denn die Daphne, welche er verfolgte, mußte seinen Händen entschwinden, um statt ihrer ihm den unsterblichen Lorbeer zurückzulassen. Wenn durch eine solche große und unwiderrufliche Versagung vom Schicksal der Wille in gewissem Grade gebrochen ist; so wird im Uebrigen fast nichts mehr gewollt, und der Charakter zeigt sich sanft, traurig, edel, resignirt. Wann endlich der Gram keinen bestimmten Gegenstand mehr hat, sondern über das Ganze des Lebens sich verbreitet; dann ist er gewissermaaßen ein In-sich-gehen, ein Zurückziehen, ein allmäliges Verschwinden des Willens, dessen Sichtbarkeit, den Leib, er sogar leise, aber im Innersten untergräbt, wobei der Mensch eine gewisse Ablösung seiner Banden spürt, ein sanftes Vorgefühl des sich als Auflösung des Leibes und des Willens zugleich ankündigenden Todes; daher diesen Gram eine heimliche Freude begleitet, welche es, wie ich glaube, ist, die das melancholischeste aller Völker the joy of grief genannt hat. Doch liegt eben auch hier die Klippe der Empfindsamkeit, sowohl im Leben selbst, als in dessen Darstellung im Dichten: wenn nämlich immer getrauert und immer geklagt wird, ohne daß man sich zur Resignation erhebt und ermannt; so hat man Erde und Himmel zugleich verloren und wässerichte Sentimentalität übrig behalten. Nur indem das Leiden die Form bloßer reiner Erkenntniß annimmt und sodann diese als Quietiv des Willens wahre Resignation herbeiführt, ist es der Weg zur Erlösung und dadurch ehrwürdig. In dieser Hinsicht aber fühlen wir beim Anblick jedes sehr Unglücklichen eine gewisse Achtung, die der, welche Tugend und Edelmuth uns abnöthigen, verwandt ist, und zugleich erscheint dabei unser eigener glücklicher Zustand wie ein Vorwurf. Wir können nicht umhin, jedes Leiden, sowohl das selbstgefühlte wie das fremde, als eine wenigstens mögliche Annäherung zur Tugend und Heiligkeit, hingegen Genüsse und weltliche Befriedigungen als die Entfernung davon anzusehen. Dies geht so weit, daß jeder Mensch, der ein großes körperliches Leiden, oder ein schweres geistiges trägt, ja sogar jeder, der nur eine die größte Anstrengung erfordernde körperliche Arbeit im Schweiß seines Angesichts und mit sichtbarer Erschöpfung verrichtet, dies alles aber mit Geduld und ohne Murren, daß, sage ich, jeder solcher Mensch, wenn wir ihn

mit inniger Aufmerkſamkeit betrachten, uns gleichſam vorkommt wie ein Kranker, der eine ſchmerzhafte Kur anwendet, den durch ſie verurſachten Schmerz aber willig und ſogar mit Befriedigung erträgt, indem er weiß, daß je mehr er leidet, deſto mehr auch der Krankheitsſtoff zerſtört wird und daher der gegenwärtige Schmerz das Maaß ſeiner Heilung iſt.

Allem Bisherigen zufolge geht die Verneinung des Willens zum Leben, welche Dasjenige iſt, was man gänzliche Reſignation oder Heiligkeit nennt, immer aus dem Quietiv des Willens hervor, welches die Erkenntniß ſeines innern Widerſtreits und ſeiner weſentlichen Nichtigkeit iſt, die ſich im Leiden alles Lebenden ausſprechen. Der Unterſchied, den wir als zwei Wege dargeſtellt haben, iſt, ob das bloß und rein erkannte Leiden, durch freie Aneignung deſſelben, mittelſt Durchſchauung des principii individuationis, oder ob das unmittelbar ſelbſt empfundene Leiden jene Erkenntniß hervorruft. Wahres Heil, Erlöſung vom Leben und Leiden, iſt ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken. Bis dahin iſt Jeder nichts Anderes, als dieſer Wille ſelbſt, deſſen Erſcheinung eine hinſchwindende Exiſtenz, ein immer nichtiges, ſtets vereiteltes Streben und die dargeſtellte Welt voll Leiden iſt, welcher Alle unwiderruflich auf gleiche Weiſe angehören. Denn wir fanden oben, daß dem Willen zum Leben das Leben ſtets gewiß iſt und ſeine einzige wirkliche Form die Gegenwart, der Jene, wie auch Geburt und Tod in der Erſcheinung walten, nimmer entrinnen. Der Indiſche Mythos drückt dies dadurch aus, daß er ſagt: „ſie werden wiedergeboren“. Der große ethiſche Unterſchied der Charaktere hat die Bedeutung, daß der Böſe unendlich weit davon entfernt iſt, zu der Erkenntniß zu gelangen, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht, und daher allen Quaalen, welche im Leben als möglich erſcheinen, der Wahrheit nach, wirklich preisgegeben iſt; indem auch der etwan gegenwärtige, glückliche Zuſtand ſeiner Perſon nur eine durch das principium individuationis vermittelte Erſcheinung und Blendwerk der Maja, der glückliche Traum des Bettlers, iſt. Die Leiden, welche er in der Heftigkeit und im Grimm ſeines Willensdranges über Andere verhängt, ſind das Maaß der Leiden, deren eigene Erfahrung ſeinen Willen nicht brechen und zur endlichen Verneinung führen kann. Alle wahre und reine

Liebe hingegen, ja selbst alle freie Gerechtigkeit, geht schon aus der Durchschauung des principii individuationis hervor, welche, wenn sie in voller Kraft eintritt, die gänzliche Heiligung und Erlösung herbeiführt, deren Phänomen der oben geschilderte Zustand der Resignation, der diese begleitende unerschütterliche Friede und die höchste Freudigkeit im Tode ist *).

§. 69.

Von der nunmehr, in den Gränzen unserer Betrachtungsweise, hinlänglich dargestellten Verneinung des Willens zum Leben, welche der einzige in der Erscheinung hervortretende Akt seiner Freiheit und daher, wie Asmus es nennt, die transscendentale Veränderung ist, unterscheidet nichts sich mehr, als die wirkliche Aufhebung seiner einzelnen Erscheinung, der Selbstmord. Weit entfernt Verneinung des Willens zu seyn, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, daß man die Leiden, sondern daß man die Genüsse des Lebens verabscheuet. Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher giebt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört. Er will das Leben, will des Leibes ungehindertes Daseyn und Bejahung; aber die Verflechtung der Umstände läßt dieses nicht zu, und ihm entsteht großes Leiden. Der Wille zum Leben selbst findet sich in dieser einzelnen Erscheinung so sehr gehemmt, daß er sein Streben nicht entfalten kann. Daher entscheidet er sich gemäß seinem Wesen an sich, welches außerhalb der Gestaltungen des Satzes vom Grunde liegt, und dem daher jede einzelne Erscheinung gleichgültig ist; indem es selbst unberührt bleibt von allem Entstehen und Vergehen und das Innere des Lebens aller Dinge ist. Denn jene nämliche feste, innere Gewißheit, welche macht, daß wir Alle ohne beständige Todesschauer leben, die Gewißheit nämlich, daß dem Willen seine Erscheinung nie fehlen kann, unterstützt auch beim Selbstmorde die That. Der Wille zum Leben also erscheint eben

*) Hiezu Kap. 48 des zweiten Bandes.

Digitized by Google

ſowohl in dieſem Selbſttödten (Schiwa), als im Wohlbehagen der Selbſterhaltung (Wiſchnu) und in der Wolluſt der Zeugung (Brahma). Dies iſt die innere Bedeutung der Einheit des Trimurtis, welche jeder Menſch ganz iſt, obwohl ſie in der Zeit bald das eine, bald das andere der drei Häupter hervorhebt. — Wie das einzelne Ding zur Idee, ſo verhält ſich der Selbſtmord zur Verneinung des Willens: der Selbſtmörder verneint bloß das Individuum, nicht die Species. Wir fanden ſchon oben, daß, weil dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß und dieſem das Leiden weſentlich iſt, der Selbſtmord, die willkürliche Zerſtörung einer einzelnen Erſcheinung, bei der das Ding an ſich ungeſtört ſtehen bleibt, wie der Regenbogen feſtſteht, ſo ſchnell auch die Tropfen, welche auf Augenblicke ſeine Träger ſind, wechſeln, eine ganz vergebliche und thörichte Handlung ſei. Aber ſie iſt auch überdies das Meiſterſtück der Maja, als der ſchreiendſte Ausdruck des Widerſpruchs des Willens zum Leben mit ſich ſelbſt. Wie wir dieſen Widerſpruch ſchon bei den niedrigſten Erſcheinungen des Willens erkannten, im beſtändigen Kampf aller Aeußerungen von Naturkräften und aller organiſchen Individuen um die Materie und die Zeit und den Raum, und wie wir jenen Widerſtreit, auf den ſteigenden Stufen der Objektivation des Willens, immer mehr, mit furchtbarer Deutlichkeit, hervortreten ſahen; ſo erreicht er endlich, auf der höchſten Stufe, welche die Idee des Menſchen iſt, dieſen Grad, wo nicht bloß die, die ſelbe Idee darſtellenden Individuen ſich unter einander vertilgen, ſondern ſogar das ſelbe Individuum ſich ſelbſt den Krieg ankündigt, und die Heftigkeit, mit welcher es das Leben will und gegen die Hemmung deſſelben, das Leiden, andringt, es dahin bringt, ſich ſelbſt zu zerſtören, ſo daß der individuelle Wille den Leib, welcher nur ſeine eigene Sichtbarwerdung iſt, durch einen Willensakt aufhebt, eher als daß das Leiden den Willen breche. Eben weil der Selbſtmörder nicht aufhören kann zu wollen, hört er auf zu leben, und der Wille bejaht ſich hier eben durch die Aufhebung ſeiner Erſcheinung, weil er ſich anders nicht mehr bejahen kann. Weil aber eben das Leiden, dem er ſich ſo entzieht, es war, welches als Mortifikation des Willens ihn zur Verneinung ſeiner ſelbſt und zur Erlöſung hätte führen können; ſo gleicht in dieſer Hinſicht der Selbſtmörder einem Kranken, der eine ſchmerzhafte Operation,

die ihn von Grund aus heilen könnte, nachdem sie angefangen, nicht vollenden läßt, sondern lieber die Krankheit behält. Das Leiden naht sich und eröffnet als solches die Möglichkeit zur Verneinung des Willens; aber er weist es von sich, indem er die Erscheinung des Willens, den Leib zerstört, damit der Wille ungebrochen bleibe. — Dies ist der Grund, warum beinahe alle Ethiken, sowohl philosophische, als religiöse, den Selbstmord verdammen; obgleich sie selbst hiezu keine andere, als seltsame sophistische Gründe angeben können. Sollte aber je ein Mensch aus rein moralischem Antriebe sich vom Selbstmord zurückgehalten haben, so war der innerste Sinn dieser Selbstüberwindung (in was für Begriffe ihn seine Vernunft auch kleidete) dieser: „Ich will mich dem Leiden nicht entziehen, damit es den Willen zum Leben, dessen Erscheinung so jammervoll ist, aufzuheben beitragen könne, indem es die mir schon jetzt aufgehende Erkenntniß vom eigentlichen Wesen der Welt dahin verstärke, daß sie zum endlichen Quietiv meines Willens werde und mich auf immer erlöse."

Bekanntlich kommen von Zeit zu Zeit immer wieder Fälle vor, wo der Selbstmord sich auf die Kinder erstreckt: der Vater tödtet die Kinder, die er sehr liebt, und dann sich selbst. Bedenken wir, daß Gewissen, Religion und alle überkommenen Begriffe ihn im Morde das schwerste Verbrechen erkennen lassen, er aber dennoch dieses in der Stunde seines eigenen Todes begeht, und zwar ohne irgend ein egoistisches Motiv dabei haben zu können; so läßt sich die That nur daraus erklären, daß hier der Wille des Individuums sich unmittelbar wiedererkennt in den Kindern, jedoch befangen in dem Wahn, der die Erscheinung für das Wesen an sich hält, und dabei tief ergriffen von der Erkenntniß des Jammers alles Lebens, jetzt vermeint, mit der Erscheinung das Wesen selbst aufzuheben, und daher sich und die Kinder, in denen er unmittelbar sich selbst wieder leben sieht, aus dem Daseyn und seinem Jammer erretten will. — Ein diesem ganz analoger Irrweg wäre es, wenn man wähnte, das Selbe, was freiwillige Keuschheit leistet, erreichen zu können durch Vereitelung der Zwecke der Natur bei der Befruchtung, oder gar indem man, in Betracht der unausbleiblichen Leiden des Lebens, den Tod des Neugeborenen beförderte, statt vielmehr Alles zu thun, um Jedem, welches sich ins Leben drängt, das Leben zu

ſichern. Denn wenn Wille zum Leben da iſt, ſo kann ihn, als das allein Metaphyſiſche oder das Ding an ſich, keine Gewalt brechen, ſondern ſie kann bloß ſeine Erſcheinung an dieſem Ort zu dieſer Zeit zerſtören. Er ſelbſt kann durch nichts aufgehoben werden, als durch Erkenntniß. Daher iſt der einzige Weg des Heils dieſer, daß der Wille ungehindert erſcheine, um in dieſer Erſcheinung ſein eigenes Weſen erkennen zu können. Nur in Folge dieſer Erkenntniß kann der Wille ſich ſelbſt aufheben und damit auch das Leiden, welches von ſeiner Erſcheinung unzertrennlich iſt, endigen: nicht aber iſt dies durch phyſiſche Gewalt, wie Zerſtörung des Keims, oder Tödtung des Neugeborenen, oder Selbſtmord möglich. Die Natur führt eben den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte ſeine Erlöſung finden kann. Daher ſind die Zwecke der Natur auf alle Weiſe zu befördern, ſobald der Wille zum Leben, der ihr inneres Weſen iſt, ſich entſchieden hat. —

Vom gewöhnlichen Selbſtmorde gänzlich verſchieden ſcheint eine beſondere Art deſſelben zu ſeyn, welche jedoch vielleicht noch nicht genugſam konſtatirt iſt. Es iſt der aus dem höchſten Grade der Askeſe freiwillig gewählte Hungertod, deſſen Erſcheinung jedoch immer von vieler religiöſer Schwärmerei und ſogar Superſtition begleitet geweſen und dadurch undeutlich gemacht iſt. Es ſcheint jedoch, daß die gänzliche Verneinung des Willens den Grad erreichen könne, wo ſelbſt der zur Erhaltung der Vegetation des Leibes, durch Aufnahme von Nahrung, nöthige Wille wegfällt. Weit entfernt, daß dieſe Art des Selbſtmordes aus dem Willen zum Leben entſtände, hört ein ſolcher völlig reſignirter Asket bloß darum auf zu leben, weil er ganz und gar aufgehört hat zu wollen. Eine andere Todesart als die durch Hunger iſt hiebei nicht wohl denkbar (es wäre denn, daß ſie aus einer beſondern Superſtition hervorginge); weil die Abſicht, die Qual zu verkürzen, wirklich ſchon ein Grad der Bejahung des Willens wäre. Die Dogmen, welche die Vernunft eines ſolchen Büßenden erfüllen, ſpiegeln ihm dabei den Wahn vor, es habe ein Weſen höherer Art ihm das Faſten, zu dem der innere Hang ihn treibt, anbefohlen. Aeltere Beiſpiele hievon kann man finden in der „Breslauer Sammlung von Natur- und Medicin-Geſchichten", September 1799, S. 363 fg.; in Bayle's „Nouvelles de la

république des lettres", Februar 1685, S. 189 fg.; in Zimmermann, „Ueber die Einsamkeit", Bd. 1, S. 182; in der „Histoire de l'académie des sciences" von 1764 einen Bericht von Houttuyn; derselbe ist wiederholt in der „Sammlung für praktische Aerzte", Bd. 1, S. 69. Spätere Berichte findet man in Hufeland's „Journal für praktische Heilkunde", Bd. 10, S. 181, und Bd. 48, S. 95; auch in Nasse's „Zeitschrift für psychische Aerzte", 1819, Heft 3, S. 460; im „Edinburgh medical and surgical Journal", 1809, Bd. 5, S. 319. Im Jahre 1833 berichteten alle Zeitungen, daß der Englische Historiker Dr. Lingard, im Januar, zu Dover, den freiwilligen Hungertod gestorben sei; nach späteren Nachrichten ist er es nicht selbst, sondern ein Anverwandter gewesen. Jedoch werden in diesen Nachrichten meistentheils die Individuen als wahnsinnig dargestellt, und es läßt sich nicht mehr ausmitteln, inwiefern dieses der Fall gewesen seyn mag. Aber eine neuere Nachricht dieser Art will ich hiehersetzen, wenn es auch nur wäre zur sicherern Aufbewahrung eines der seltenen Beispiele des berührten auffallenden und außerordentlichen Phänomens der menschlichen Natur, welches wenigstens dem Anschein nach dahin gehört, wohin ich es ziehen möchte, und außerdem schwerlich zu erklären seyn würde. Die besagte neuere Nachricht steht im „Nürnberger Korrespondenten", vom 29. Juli 1813, mit folgenden Worten:

„Von Bern meldet man, daß bei Thurnen, in einem dichten Walde, ein Hüttchen aufgefunden wurde und darin ein schon seit ungefähr einem Monat in Verwesung liegender männlicher Leichnam, in Kleidern, welche wenig Aufschluß über den Stand ihres Besitzers geben konnten. Zwei sehr feine Hemden lagen dabei. Das wichtigste Stück war eine Bibel, mit eingehefteten weißen Blättern, die zum Theil vom Verstorbenen beschrieben waren. Er meldet darin den Tag seiner Abreise von Hause (die Heimath aber wird nicht genannt), dann sagt er: Er sei vom Geiste Gottes in eine Wüste getrieben worden, zu beten und zu fasten. Er habe auf seiner Herreise schon sieben Tage gefastet, dann habe er wieder gegessen. Hierauf habe er bei seiner Ansiedelung schon wieder zu fasten angefangen, und zwar so viele Tage. Nun wird jeder Tag mit einem Strich bezeichnet, und es finden sich deren fünf, nach deren Verlauf der Pilger vermuthlich

gestorben ist. Noch fand sich ein Brief an einen Pfarrer über eine Predigt, welche der Verstorbene von demselben gehört hatte; allein auch da fehlte die Adresse." — Zwischem diesem aus dem Extrem der Askese und dem gewöhnlichen aus Verzweiflung entspringenden freiwilligen Tode mag es mancherlei Zwischenstufen und Mischungen geben, welches zwar schwer zu erklären ist; aber das menschliche Gemüth hat Tiefen, Dunkelheiten und Verwickelungen, welche aufzuhellen und zu entfalten, von der äußersten Schwierigkeit ist.

§. 70.

Man könnte vielleicht unsere ganze nunmehr beendigte Darstellung Dessen, was ich die Verneinung des Willens nenne, für unvereinbar halten mit der frühern Auseinandersetzung der Nothwendigkeit, welche der Motivation eben so sehr, als jeder andern Gestaltung des Satzes vom Grunde zukommt, und derzufolge die Motive, wie alle Ursachen, nur Gelegenheitsursachen sind, an denen hier der Charakter sein Wesen entfaltet und es mit der Nothwendigkeit eines Naturgesetzes offenbart, weshalb wir dort die Freiheit als liberum arbitrium indifferentiae schlechthin leugneten. Weit entfernt jedoch dieses hier aufzuheben, erinnere ich daran. In Wahrheit kommt die eigentliche Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, nur dem Willen als Ding an sich zu, nicht seiner Erscheinung, deren wesentliche Form überall der Satz vom Grunde, das Element der Nothwendigkeit, ist. Allein der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werden kann, ist der, wo sie Dem, was erscheint, ein Ende macht, und weil dabei dennoch die bloße Erscheinung, sofern sie in der Kette der Ursachen ein Glied ist, der belebte Leib, in der Zeit, welche nur Erscheinungen enthält, fortdauert, so steht der Wille, der sich durch diese Erscheinung manifestirt, alsdann mit ihr im Widerspruch, indem er verneint was sie ausspricht. In solchem Fall sind z. B. die Genitalien, als Sichtbarkeit des Geschlechtstriebes, da und gesund; es wird aber dennoch, auch im Innersten, keine Geschlechtsbefriedigung gewollt: und der ganze Leib ist nur sichtbarer Ausdruck des Willens zum Leben, und dennoch wirken die diesem Willen entsprechenden

Digitized by Google

Motive nicht mehr: ja, die Auflöſung des Leibes, das Ende des Individuums und dadurch die größte Hemmung des natürlichen Willens, iſt willkommen und erwünſcht. Von dieſem realen Widerſpruch nun, der aus dem unmittelbaren Eingreifen der keine Nothwendigkeit kennenden Freiheit des Willens an ſich in die Nothwendigkeit ſeiner Erſcheinung hervorgeht, iſt der Widerſpruch zwiſchen unſeren Behauptungen von der Nothwendigkeit der Beſtimmung des Willens durch die Motive, nach Maaßgabe des Charakters, einerſeits, und von der Möglichkeit der gänzlichen Aufhebung des Willens, wodurch die Motive machtlos werden, andererſeits, nur die Wiederholung in der Reflexion der Philoſophie. Der Schlüſſel zur Vereinigung dieſer Widerſprüche liegt aber darin, daß der Zuſtand, in welchem der Charakter der Macht der Motive entzogen iſt, nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, ſondern von einer veränderten Erkenntnißweiſe. So lange nämlich die Erkenntniß keine andere, als die im principio individuationis befangene, dem Satz vom Grunde ſchlechthin nachgehende iſt, iſt auch die Gewalt der Motive unwiderſtehlich: wann aber das principium individuationis durchſchaut, die Ideen, ja das Weſen der Dinge an ſich, als der ſelbe Wille in Allem, unmittelbar erkannt wird, und aus dieſer Erkenntniß ein allgemeines Quietiv des Wollens hervorgeht; dann werden die einzelnen Motive unwirkſam, weil die ihnen entſprechende Erkenntnißweiſe, durch eine ganz andere verdunkelt, zurückgetreten iſt. Daher kann der Charakter ſich zwar nimmermehr theilweiſe ändern, ſondern muß, mit der Konſequenz eines Naturgeſetzes, im Einzelnen den Willen ausführen, deſſen Erſcheinung er im Ganzen iſt: aber eben dieſes Ganze, der Charakter ſelbſt, kann völlig aufgehoben werden, durch die oben angegebene Veränderung der Erkenntniß. Dieſe ſeine Aufhebung iſt es, welche Asmus, wie oben angeführt, als die „katholiſche, transſcendentale Veränderung" bezeichnet und anſtaunt: eben ſie iſt auch Dasjenige, was in der Chriſtlichen Kirche, ſehr treffend, die Wiedergeburt, und die Erkenntniß, aus der ſie hervorgeht, Das, was die Gnadenwirkung genannt wurde. — Eben daher, daß nicht von einer Aenderung, ſondern von einer gänzlichen Aufhebung des Charakters die Rede iſt, kommt es, daß, ſo verſchieden, vor jener Aufhebung, die Charaktere, welche ſie getroffen, auch waren, ſie dennoch nach

derselben eine große Gleichheit in der Handlungsweise zeigen, obwohl nach jeder, nach seinen Begriffen und Dogmen, sehr verschieden redet.

In diesem Sinn ist also das alte, stets bestrittene und stets behauptete Philosophem von der Freiheit des Willens nicht grundlos, und auch das Dogma der Kirche von der Gnadenwirkung und Wiedergeburt nicht ohne Sinn und Bedeutung. Aber wir sehen unerwartet jetzt beide in Eins zusammenfallen, und können nunmehr auch verstehen, in welchem Sinn der vortreffliche Malebranche sagen konnte: „La liberté est un mystère", und Recht hatte. Denn eben Das, was die Christlichen Mystiker die Gnadenwirkung und Wiedergeburt nennen, ist uns die einzige unmittelbare Aeußerung der Freiheit des Willens. Sie tritt erst ein, wenn der Wille, zur Erkenntniß seines Wesens an sich gelangt, aus dieser ein Quietiv erhält und eben dadurch der Wirkung der Motive entzogen wird, welche im Gebiet einer andern Erkenntnißweise liegt, deren Objekte nur Erscheinungen sind. — Die Möglichkeit der also sich äußernden Freiheit ist der größte Vorzug des Menschen, der dem Thiere ewig abgeht, weil die Besonnenheit der Vernunft, welche, unabhängig vom Eindruck der Gegenwart, das Ganze des Lebens übersehen läßt, Bedingung derselben ist. Das Thier ist ohne alle Möglichkeit der Freiheit, wie es sogar ohne Möglichkeit einer eigentlichen, also besonnenen Wahlentscheidung, nach vorhergegangenem vollkommenem Konflikt der Motive, die hiezu abstrakte Vorstellungen seyn müßten, ist. Mit eben der Nothwendigkeit daher, mit welcher der Stein zur Erde fällt, schlägt der hungerige Wolf seine Zähne in das Fleisch des Wildes, ohne Möglichkeit der Erkenntniß, daß er der Zerfleischte sowohl als der Zerfleischende ist. Nothwendigkeit ist das Reich der Natur; Freiheit ist das Reich der Gnade.

Weil nun, wie wir gesehen haben, jene Selbstaufhebung des Willens von der Erkenntniß ausgeht, alle Erkenntniß und Einsicht aber als solche von der Willkür unabhängig ist; so ist auch jene Verneinung des Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältniß des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor, kommt daher plötzlich und wie von Außen angeflogen.

Digitized by Google

Daher eben nannte die Kirche sie Gnadenwirkung: wie sie aber diese noch abhängen läßt von der Aufnahme der Gnade, so ist auch die Wirkung des Quietivs doch zuletzt ein Freiheitsakt des Willens. Und weil in Folge solcher Gnadenwirkung das ganze Wesen des Menschen von Grund aus geändert und umgekehrt wird, so daß er nichts mehr will von Allem, was er bisher so heftig wollte, also wirklich gleichsam ein neuer Mensch an die Stelle des alten tritt, nannte sie diese Folge der Gnadenwirkung die Wiedergeburt. Denn was sie den natürlichen Menschen nennt, dem sie alle Fähigkeit zum Guten abspricht, das ist eben der Wille zum Leben, welcher verneint werden muß, wenn Erlösung aus einem Daseyn, wie das unserige ist, erlangt werden soll. Hinter unserm Daseyn nämlich steckt etwas Anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln.

Nicht, dem Satz vom Grunde gemäß, die Individuen, sondern die Idee des Menschen in ihrer Einheit betrachtend, symbolisirt die Christliche Glaubenslehre die Natur, die Bejahung des Willens zum Leben, im Adam, dessen auf uns vererbte Sünde, d. h. unsere Einheit mit ihm in der Idee, welche in der Zeit durch das Band der Zeugung sich darstellt, uns Alle des Leidens und des ewigen Todes theilhaft macht: dagegen symbolisirt sie die Gnade, die Verneinung des Willens, die Erlösung, im menschgewordenen Gotte, der, als frei von aller Sündhaftigkeit, d. h. von allem Lebenswillen, auch nicht, wie wir, aus der entschiedensten Bejahung des Willens hervorgegangen seyn kann, noch wie wir einen Leib haben kann, der durch und durch nur konkreter Wille, Erscheinung des Willens, ist; sondern von der reinen Jungfrau geboren, auch nur einen Scheinleib hat. Dieses letztere nämlich nach den Doketen, d. i. einigen hierin sehr konsequenten Kirchenvätern. Besonders lehrte es Appelles, gegen welchen und seine Nachfolger sich Tertullian erhob. Aber auch selbst Augustinus kommentirt die Stelle, Röm. 8, 3: „Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati", also: „Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat" (Liber 83, quaestion. qu. 66). Derselbe lehrt in seinem Werke, genannt opus imperfectum, I, 47,

daß die Erbsünde Sünde und Strafe zugleich sei. Sie sei schon in den neugeborenen Kindern befindlich, zeige sich aber erst, wenn sie herangewachsen. Dennoch sei der Ursprung dieser Sünde von dem Willen des Sündigenden herzuleiten. Dieser Sündigende sei Adam gewesen; aber in ihm hätten wir alle existirt: Adam ward unglücklich, und in ihm seien wir alle unglücklich geworden. — Wirklich ist die Lehre von der Erbsünde (Bejahung des Willens) und von der Erlösung (Verneinung des Willens) die große Wahrheit, welche den Kern des Christenthums ausmacht; während das Uebrige meistens nur Einkleidung und Hülle, oder Beiwerk ist. Demnach soll man Jesum Christum stets im Allgemeinen auffassen, als das Symbol, oder die Personifikation, der Verneinung des Willens zum Leben; nicht aber individuell, sei es nach seiner mythischen Geschichte in den Evangelien, oder nach der ihr zum Grunde liegenden, muthmaaßlichen, wahren. Denn weder das Eine, noch das Andere wird leicht ganz befriedigen. Es ist bloß das Vehikel jener erstern Auffassung, für das Volk, als welches stets etwas Faktisches verlangt. — Daß in neuerer Zeit das Christenthum seine wahre Bedeutung vergessen hat und in platten Optimismus ausgeartet ist, geht uns hier nicht an.

Es ist ferner eine ursprüngliche und evangelische Lehre des Christenthums, welche Augustinus, mit Zustimmung der Häupter der Kirche, gegen die Plattheiten der Pelagianer vertheidigte, und welche von Irrthümern zu reinigen und wieder hervorzuheben Luther zum Hauptziel seines Strebens machte, wie er dies in seinem Buche „De servo arbitrio" ausdrücklich erklärt, — die Lehre nämlich, daß der Wille nicht frei ist, sondern dem Hange zum Bösen ursprünglich unterthan; daher seine Werke stets sündlich und mangelhaft sind und nie der Gerechtigkeit genug thun können; daß also endlich keineswegs diese Werke, sondern der Glaube allein seelig macht; dieser Glaube selbst aber nicht aus Vorsatz und freiem Willen entsteht, sondern durch Gnadenwirkung, ohne unser Zuthun, wie von Außen auf uns kommt. — Nicht nur die vorhin erwähnten, sondern auch dieses letztere ächt evangelische Dogma gehört zu denen, welche heut zu Tage eine rohe und platte Ansicht als absurd verwirft, oder verdeckt, indem sie, trotz Augustin und Luther, dem Pelagianischen Hausmannsverstande, welches eben der heutige Rationalismus ist,

d by Google

zugethan, gerade dieſe tiefſinnigen, dem Chriſtenthum im engſten Sinn eigenthümlichen und weſentlichen Dogmen antiquirt, hingegen das aus dem Judenthum ſtammende und beibehaltene, nur auf dem hiſtoriſchen Wege dem Chriſtenthum verbundene*) Dogma

*) Wie ſehr dieſes der Fall ſei, iſt daraus erſichtlich, daß alle die in der von Auguſtin konſequent ſyſtematiſirten Chriſtlichen Dogmatik enthaltenen Widerſprüche und Unbegreiflichkeiten, welche gerade zur entgegengeſetzten Pelagianiſchen Plattheit geführt haben, verſchwinden, ſobald man vom Jüdiſchen Grunddogma abſtrahirt und erkennt, daß der Menſch nicht das Werk eines andern, ſondern ſeines eigenen Willens ſei. Dann iſt ſogleich Alles klar und richtig: dann bedarf es keiner Freiheit im Operari: denn ſie liegt im Esse, und eben da liegt auch die Sünde, als Erbſünde: die Gnadenwirkung aber iſt unſere eigene. — Bei der heutigen, rationaliſtiſchen Anſicht hingegen erſcheinen viele Lehren der im Neuen Teſtament begründeten Auguſtiniſchen Dogmatik durchaus unhaltbar, ja, empörend, z. B. die Prädeſtination. Danach verwirft man dann das eigentlich Chriſtliche, und kommt zum rohen Judenthum zurück. Allein der Rechnungsfehler, oder das Urgebrechen der Chriſtlichen Dogmatik, liegt, wo man es nie ſucht, nämlich gerade in Dem, was man als ausgemacht und gewiß aller Prüfung entzieht. Dies weggenommen, iſt die ganze Dogmatik rationell: denn jenes Dogma verdirbt, wie alle anderen Wiſſenſchaften, ſo auch die Theologie. Studirt man nämlich die Auguſtiniſche Theologie in den Büchern „De civitate Dei" (zumal im 14. Buch), ſo erfährt man etwas Analoges, wie wenn man einen Körper, deſſen Schwerpunkt außer ihm fällt, zum Stehen bringen will: wie man ihn auch drehen und ſtellen mag, er überſtürzt ſich immer wieder. So nämlich fällt auch hier, trotz allen Bemühungen und Sophismen des Auguſtinus, die Schuld der Welt und ihre Quaal ſtets auf den Gott zurück, der Alles und in Allem Alles gemacht und dazu noch gewußt hat, wie die Sachen gehen würden. Daß Auguſtinus ſelbſt der Schwierigkeit inne und darüber ſehr ſtutzig geworden iſt, habe ich ſchon nachgewieſen in meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens (Kap. 4, S. 66—68 der erſten Auflage). — Imgleichen iſt der Widerſpruch zwiſchen der Güte Gottes und dem Elend der Welt, wie auch zwiſchen der Freiheit des Willens und dem Vorherwiſſen Gottes, das unerſchöpfliche Thema einer beinahe hundertjährigen Kontroverſe zwiſchen den Karteſianern, Malebranche, Leibnitz, Bayle, Klarke, Arnauld u. A. m., wobei das einzige den Streitern feſtſtehende Dogma das Daſeyn Gottes, nebſt Eigenſchaften, iſt, und ſie alle unaufhörlich ſich im Kreiſe herumdrehen, indem ſie verſuchen, jene Dinge in Einklang zu bringen, d. h. ein Rechnungsexempel zu löſen, welches nimmermehr aufgeht, ſondern deſſen Reſt bald hier, bald dort wieder hervorkommt, nachdem er anderswo verdeckt worden. Daß aber in der Grundvorausſetzung die Quelle der Verlegenheit zu ſuchen ſei, gerade Dies fällt Keinem ein; obwohl es ſich handgreiflich aufdrängt. Bloß Bayle läßt merken, daß er es merkt.

allein festhält und zur Hauptsache macht. — Wir aber erkennen in der oben erwähnten Lehre die mit dem Resultat unserer Betrachtungen völlig übereinstimmende Wahrheit. Wir sehen nämlich, daß die ächte Tugend und Heiligkeit der Gesinnung ihren ersten Ursprung nicht in der überlegten Willkür (den Werken), sondern in der Erkenntniß (dem Glauben) hat: gerade wie wir es auch aus unserem Hauptgedanken entwickelten. Wären es die Werke, welche aus Motiven und überlegtem Vorsatz entspringen, die zur Säligkeit führten; so wäre die Tugend immer nur ein kluger, methodischer, weitsehender Egoismus; man mag es drehen wie man will. — Der Glaube aber, welchem die Christliche Kirche die Säligkeit verspricht, ist dieser: daß, wie wir durch den Sündenfall des ersten Menschen der Sünde Alle theilhaft und dem Tode und Verderben anheimgefallen sind, wir auch Alle nur durch die Gnade und Uebernahme unserer ungeheuern Schuld, durch den göttlichen Mittler, erlöst werden, und zwar dieses ganz ohne unser (der Person) Verdienst; da Das, was aus dem absichtlichen (durch Motive bestimmten) Thun der Person hervorgehen kann, die Werke, uns nimmermehr rechtfertigen kann, durchaus und seiner Natur nach nicht, eben weil es *absichtliches*, durch Motive herbeigeführtes Thun, opus operatum, ist. In diesem Glauben liegt also zuvörderst, daß unser Zustand ein ursprünglich und wesentlich heilloser ist, der *Erlösung* aus welchem wir bedürfen; sodann daß wir selbst wesentlich dem Bösen angehören und ihm so fest verbunden sind, daß unsere Werke nach dem Gesetze und der Vorschrift, d. h. nach Motiven, gar nie der Gerechtigkeit genug thun, noch uns erlösen können; sondern die Erlösung nur durch Glauben, d. i. durch eine veränderte Erkenntnißweise, gewonnen wird, und dieser Glaube selbst nur durch die Gnade, also wie von Außen, kommen kann: dies heißt, daß das Heil ein unserer Person ganz fremdes ist, und deutet auf eine zum Heil nothwendige Verneinung und Aufgebung eben dieser Person. Die Werke, die Befolgung des Gesetzes als solchen, können nie rechtfertigen, weil sie immer ein Handeln auf Motive sind. *Luther* verlangt (im Buche „De libertate Christiana"), daß, nachdem der Glaube eingetreten, die guten Werke ganz von selbst aus ihm hervorgehen, als Symptome, als Früchte desselben; aber durchaus nicht als an sich Anspruch auf Verdienst,

Rechtfertigung, oder Lohn machend, ſondern ganz freiwillig und unentgeltlich geſchehend. — So ließen auch wir aus der immer klarer werdenden Durchſchauung des principii individuationis zuerſt nur die freie Gerechtigkeit, dann die Liebe, bis zum völligen Aufheben des Egoismus, und zuletzt die Reſignation, oder Verneinung des Willens, hervorgehen.

Ich habe dieſe Dogmen der Chriſtlichen Glaubenslehre, welche an ſich der Philoſophie fremd ſind, nur deshalb hier herbeigezogen, um zu zeigen, daß die aus unſerer ganzen Betrachtung hervorgehende und mit allen Theilen derſelben genau übereinſtimmende und zuſammenhängende Ethik, wenn ſie auch dem Ausdruck nach neu und unerhört wäre, dem Weſen nach es keineswegs iſt, ſondern völlig übereinſtimmt mit den ganz eigentlich Chriſtlichen Dogmen, und ſogar in dieſen ſelbſt, dem Weſentlichen nach, enthalten und vorhanden war; wie ſie denn auch eben ſo genau übereinſtimmt mit den wieder in ganz anderen Formen vorgetragenen Lehren und ethiſchen Vorſchriften der heiligen Bücher Indiens. Zugleich diente die Erinnerung an die Dogmen der Chriſtlichen Kirche zur Erklärung und Erläuterung des ſcheinbaren Widerſpruchs zwiſchen der Nothwendigkeit aller Aeußerungen des Charakters bei vorgehaltenen Motiven (Reich der Natur) einerſeits, und der Freiheit des Willens an ſich, ſich ſelbſt zu verneinen und den Charakter, mit aller auf ihn gegründeten Nothwendigkeit der Motive aufzuheben (Reich der Gnade) andererſeits.

§. 71.

Indem ich hier die Grundzüge der Ethik und mit ihnen die ganze Entwickelung jenes einen Gedankens, deſſen Mittheilung mein Zweck war, beendige, will ich einen Vorwurf, der dieſen letzten Theil der Darſtellung trifft, keineswegs verhehlen, ſondern vielmehr zeigen, daß er im Weſen der Sache liegt und ihm abzuhelfen ſchlechthin unmöglich iſt. Es iſt dieſer, daß nachdem unſere Betrachtung zuletzt dahin gelangt iſt, daß wir in der vollkommenen Heiligkeit das Verneinen und Aufgeben alles Wollens und eben dadurch die Erlöſung von einer Welt, deren ganzes Daſeyn ſich uns als Leiden darſtellte, vor Augen haben, uns nun eben dieſes als ein Uebergang in das leere Nichts erſcheint.

Hierüber muß ich zuvörderſt bemerken, daß der Begriff des Nichts weſentlich relativ iſt und immer ſich nur auf ein beſtimmtes Etwas bezieht, welches er negirt. Man hat (namentlich Kant) dieſe Eigenſchaft nur dem nihil privativum, welches das im Gegenſatz eines + mit — Bezeichnete iſt, zugeſchrieben, welches —, bei umgekehrtem Geſichtspunkte zu + werden könnte, und hat im Gegenſatz dieſes nihil privativum das nihil negativum aufgeſtellt, welches in jeder Beziehung Nichts wäre, wozu man als Beiſpiel den logiſchen, ſich ſelbſt aufhebenden Widerſpruch gebraucht. Näher betrachtet aber iſt kein abſolutes Nichts, kein ganz eigentliches nihil negativum, auch nur denkbar; ſondern jedes dieſer Art iſt, von einem höhern Standpunkt aus betrachtet, oder einem weitern Begriff ſubſumirt, immer wieder nur ein nihil privativum. Jedes Nichts iſt ein ſolches nur im Verhältniß zu etwas Anderem gedacht, und ſetzt dieſes Verhältniß, alſo auch jenes Andere, voraus. Selbſt ein logiſcher Widerſpruch iſt nur ein relatives Nichts. Er iſt kein Gedanke der Vernunft; aber er iſt darum kein abſolutes Nichts. Denn er iſt eine Wortzuſammenſetzung, er iſt ein Beiſpiel des Nichtdenkbaren, deſſen man in der Logik nothwendig bedarf, um die Geſetze des Denkens nachzuweiſen: daher, wenn man, zu dieſem Zweck, auf ein ſolches Beiſpiel ausgeht, man den Unſinn, als das Poſitive, welches man eben ſucht, feſthalten, den Sinn, als das Negative, überſpringen wird. So wird alſo jedes nihil negativum, oder abſolute Nichts, wenn einem höhern Begriff untergeordnet, als ein bloßes nihil privativum, oder relatives Nichts, erſcheinen, welches auch immer mit Dem, was es negirt, die Zeichen vertauſchen kann, ſo daß dann jenes als Negation, es ſelbſt aber als Poſition gedacht würde. Hiemit ſtimmt auch das Reſultat der ſchwierigen dialektiſchen Unterſuchung über das Nichts, welche Platon im „Sophiſten" (S. 277—287, Bip.) anſtellt, überein: Την του ἑτερου φυσιν αποδειξαντες ουσαν τε, και κατακεκερματισμενην επι παντα τα οντα προς αλληλα, το προς το ον ἑκαστου μοριον αυτης αντιτιθεμενον, ετολμησαμεν ειπειν, ὡς αυτο τουτο εστιν οντως το μη ον. (Cum enim ostenderemus, alterius ipsius naturam esse, perque omnia entia divisam atque dispersam invicem; tunc partem ejus oppositam ei, quod cujusque ens est, esse ipsum revera non ens asseruimus.)

Das allgemein als poſitiv Angenommene, welches wir das Seiende nennen und deſſen Negation der Begriff Nichts in ſeiner allgemeinſten Bedeutung ausſpricht, iſt eben die Welt der Vorſtellung, welche ich als die Objektität des Willens, als ſeinen Spiegel, nachgewieſen habe. Dieſer Wille und dieſe Welt ſind eben auch wir ſelbſt, und zu ihr gehört die Vorſtellung überhaupt, als ihre eine Seite: die Form dieſer Vorſtellung iſt Raum und Zeit, daher Alles für dieſen Standpunkt Seiende irgendwo und irgendwann ſeyn muß. Verneinung, Aufhebung, Wendung des Willens iſt auch Aufhebung und Verſchwinden der Welt, ſeines Spiegels. Erblicken wir ihn in dieſem Spiegel nicht mehr, ſo fragen wir vergeblich, wohin er ſich gewendet, und klagen dann, da er kein Wo und Wann mehr hat, er ſei ins Nichts verloren gegangen.

Ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen vertauſchen laſſen, und das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen. So lange wir aber der Wille zum Leben ſelbſt ſind, kann jenes Letztere von uns nur negativ erkannt und bezeichnet werden, weil der alte Satz des Empedokles, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, gerade hier uns alle Erkenntniß benimmt, ſo wie umgekehrt eben auf ihm die Möglichkeit aller unſerer wirklichen Erkenntniß, d. h. die Welt als Vorſtellung, oder die Objektität des Willens, zuletzt beruht. Denn die Welt iſt die Selbſterkenntniß des Willens.

Würde dennoch ſchlechterdings darauf beſtanden, von Dem, was die Philoſophie nur negativ, als Verneinung des Willens, ausdrücken kann, irgendwie eine poſitive Erkenntniß zu erlangen; ſo bliebe uns nichts übrig, als auf den Zuſtand zu verweiſen, den alle Die, welche zur vollkommenen Verneinung des Willens gelangt ſind, erfahren haben, und den man mit den Namen Ekſtaſe, Entrückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott u. ſ. w. bezeichnet hat; welcher Zuſtand aber nicht eigentlich Erkenntniß zu nennen iſt, weil er nicht mehr die Form von Subjekt und Objekt hat, und auch übrigens nur der eigenen, nicht weiter mittheilbaren Erfahrung zugänglich iſt.

Wir aber, die wir ganz und gar auf dem Standpunkt der Philoſophie ſtehen bleiben, müſſen uns hier mit der negativen

Erkenntniß begnügen, zufrieden den letzten Gränzstein der positiven erreicht zu haben. Haben wir also das Wesen an sich der Welt als Wille, und in allen ihren Erscheinungen nur seine Objektität erkannt, und diese verfolgt vom erkenntnißlosen Drange dunkler Naturkräfte bis zum bewußtvollsten Handeln des Menschen; so weichen wir keineswegs der Konsequenz aus, daß mit der freien Verneinung, dem Aufgeben des Willens, nun auch alle jene Erscheinungen aufgehoben sind, jenes beständige Drängen und Treiben ohne Ziel und ohne Rast, auf allen Stufen der Objektität, in welchem und durch welches die Welt besteht, aufgehoben die Mannigfaltigkeit stufenweise folgender Formen, aufgehoben mit dem Willen seine ganze Erscheinung, endlich auch die allgemeinen Formen dieser, Zeit und Raum, und auch die letzte Grundform derselben, Subjekt und Objekt. Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt.

Vor uns bleibt allerdings nur das Nichts. Aber Das, was sich gegen dieses Zerfließen ins Nichts sträubt, unsere Natur, ist ja eben nur der Wille zum Leben, der wir selbst sind, wie er unsere Welt ist. Daß wir so sehr das Nichts verabscheuen, ist nichts weiter, als ein anderer Ausdruck davon, daß wir so sehr das Leben wollen, und nichts sind, als dieser Wille, und nichts kennen, als eben ihn. — Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf Diejenigen, welche die Welt überwanden, in denen der Wille, zur vollen Selbsterkenntniß gelangt, sich in Allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte, und welche dann nur noch seine letzte Spur, mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehen abwarten; so zeigt sich uns, statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Ueberganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüths, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Rafael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sicheres Evangelium ist: nur die Erkenntniß ist geblieben, der Wille ist verschwunden. Wir aber blicken dann mit tiefer und schmerzlicher Sehnsucht auf diesen Zustand, neben welchem das Jammervolle

Digitized by Google

und Heilloſe unſeres eigenen, durch den Kontraſt, in vollem Lichte erſcheint. Dennoch iſt dieſe Betrachtung die einzige, welche uns dauernd tröſten kann, wann wir einerſeits unheilbares Leiden und endloſen Jammer als der Erſcheinung des Willens, der Welt, weſentlich erkannt haben, und andererſeits, bei aufgehobenem Willen, die Welt zerfließen ſehen und nur das leere Nichts vor uns behalten. Alſo auf dieſe Weiſe, durch Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen, welchen in der eigenen Erfahrung zu begegnen freilich ſelten vergönnt iſt, aber welche ihre aufgezeichnete Geſchichte und, mit dem Stämpel innerer Wahrheit verbürgt, die Kunſt uns vor die Augen bringt, haben wir den finſtern Eindruck jenes Nichts, das als das letzte Ziel hinter aller Tugend und Heiligkeit ſchwebt, und das wir, wie die Kinder das Finſtere, fürchten, zu verſcheuchen; ſtatt ſelbſt es zu umgehen, wie die Inder, durch Mythen und bedeutungsleere Worte, wie Reſorbtion in das Brahm, oder Nirwana der Buddhaiſten. Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, iſt für alle Die, welche noch des Willens voll ſind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt iſt Denen, in welchen der Wille ſich gewendet und verneint hat, dieſe unſere ſo ſehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchſtraßen — Nichts.

Digitized by Google

Digitized by Google

Anhang.

Kritik

der

Kantiſchen Philoſophie.

C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes.

Voltaire.

Digitized by Google

Digitized by Google

Es ist viel leichter in dem Werke eines grosen Geistes die Fehler und Irrthümer nachzuweisen, als von dem Werthe desselben eine deutliche und vollständige Entwickelung zu geben. Denn die Fehler sind ein Einzelnes und Endliches, das sich daher vollkommen überblicken läßt. Hingegen ist eben das der Stämpel, welchen der Genius seinen Werken aufdrückt, daß dieser ihre Trefflichkeit unergründlich und unerschöpflich ist: daher sie auch die nicht alternden Lehrmeister vieler Jahrhunderte nacheinander werden. Das vollendete Meisterstück eines wahrhaft grosen Geistes wird allemal von tiefer und durchgreifender Wirkung auf das gesammte Menschengeschlecht seyn, so sehr, daß nicht zu berechnen ist, zu wie fernen Jahrhunderten und Ländern sein erhellender Einfluß reichen kann. Es wird dieses allemal: weil, so gebildet und reich auch immer die Zeit wäre, in welcher es selbst entstanden, doch immer der Genius, gleich einem Palmbaum, sich über den Boden erhebt, auf welchem er wurzelt.

Aber eine tiefeingreifende und weitverbreitete Wirkung dieser Art kann nicht plötzlich eintreten, wegen des weiten Abstandes zwischen dem Genius und der gewöhnlichen Menschheit. Die Erkenntniß, welche jener Eine in einem Menschenalter unmittelbar aus dem Leben und der Welt schöpfte, gewann und Andern gewonnen und bereitet darlegte, kann dennoch nicht sofort das Eigenthum der Menschheit werden; weil diese nicht einmal so viel Kraft zum Empfangen hat, wie jener zum Geben. Sondern, selbst nach überstandenem Kampf mit unwürdigen Gegnern, die der Unsterblichen schon bei der Geburt das Leben streitig machen

Digitized by Google

und das Heil der Menſchheit im Keime erſticken möchten (der Schlange an der Wiege des Herkules zu vergleichen), muß jene Erkenntniß ſodann erſt die Umwege unzähliger falſcher Auslegungen und ſchiefer Anwendungen durchwandern, muß die Verſuche der Vereinigung mit alten Irrthümern überſtehen und ſo im Kampfe leben, bis ein neues, unbefangenes Geſchlecht ihr entgegenwächſt, welches allmälig, aus tauſend abgeleiteten Kanälen, den Inhalt jener Quelle, ſchon in der Jugend, theilweiſe empfängt, nach und nach aſſimilirt und ſo der Wohlthat theilhaft wird, welche, von jenem großen Geiſte aus, der Menſchheit zufließen ſollte. So langſam geht die Erziehung des Menſchengeſchlechts, des ſchwachen und zugleich widerſpänſtigen Zöglings des Genius. — So wird auch von Kants Lehre allererſt durch die Zeit die ganze Kraft und Wichtigkeit offenbar werden, wann einſt der Zeitgeiſt ſelbſt, durch den Einfluß jener Lehre nach und nach umgeſtaltet, im Wichtigſten und Innerſten verändert, von der Gewalt jenes Rieſengeiſtes lebendiges Zeugniß ablegen wird. Ich hier will aber keineswegs, ihm vermeſſen vorgreifend, die undankbare Rolle des Kalchas und der Kaſſandra übernehmen. Nur ſei es mir, in Folge des Geſagten, vergönnt, Kants Werke als noch ſehr neu zu betrachten, während heut zu Tage Viele ſie als ſchon veraltet anſehen, ja, als abgethan bei Seite gelegt, oder, wie ſie ſich ausdrücken, hinter ſich haben, und Andere, dadurch dreiſt gemacht, ſie gar ignoriren und, mit eiſerner Stirn, unter den Vorausſetzungen des alten realiſtiſchen Dogmatismus und ſeiner Scholaſtik, von Gott und der Seele weiterphiloſophiren; — welches iſt, wie wenn man in der neuern Chemie die Lehren der Alchemiſten geltend machen wollte. — Uebrigens bedürfen Kants Werke nicht meiner ſchwachen Lobrede, ſondern werden ſelbſt ewig ihren Meiſter loben und, wenn vielleicht auch nicht in ſeinem Buchſtaben, doch in ſeinem Geiſte, ſtets auf Erden leben.

Freilich aber, wenn wir zurückblicken auf den nächſten Erfolg ſeiner Lehren, alſo auf die Verſuche und Hergänge im Gebiete der Philoſophie, während des ſeitdem verfloſſenen Zeitraums; ſo beſtätigt ſich uns ein ſehr niederſchlagender Ausſpruch Goethe's: „wie das Waſſer, das durch ein Schiff verdrängt wird, gleich hinter ihm wieder zuſammenſtürzt; ſo ſchließt ſich auch der Irrthum, wenn vorzügliche Geiſter ihn bei Seite gedrängt und ſich

Platz gemacht haben, hinter ihnen sehr geschwind wieder naturgemäß zusammen." (Dichtung und Wahrheit, Theil 3, S. 521.) Jedoch ist dieser Zeitraum nur eine Episode gewesen, die, den oben erwähnten Schicksalen jeder neuen und großen Erkenntniß beizuzählen, jetzt unverkennbar ihrem Ende nahe ist, indem die so anhaltend aufgetriebene Seifenblase doch endlich platzt. Man fängt allgemein an, inne zu werden, daß die wirkliche und ernstliche Philosophie noch da steht, wo Kant sie gelassen hat. Jedenfalls erkenne ich nicht an, daß zwischen ihm und mir irgend etwas in derselben geschehen sei; daher ich unmittelbar an ihn anknüpfe.

Was ich in diesem Anhange zu meinem Werke beabsichtige, ist eigentlich nur eine Rechtfertigung der von mir in demselben dargestellten Lehre, insofern sie in vielen Punkten mit der Kantischen Philosophie nicht übereinstimmt, ja ihr widerspricht. Eine Diskussion hierüber ist aber nothwendig, da offenbar meine Gedankenreihe, so verschieden ihr Inhalt auch von der Kantischen ist, doch durchaus unter dem Einfluß dieser steht, sie nothwendig voraussetzt, von ihr ausgeht, und ich bekenne, das Beste meiner eigenen Entwickelung, nächst dem Eindrucke der anschaulichen Welt, sowohl dem der Werke Kants, als dem der heiligen Schriften der Hindu und dem Platon zu verdanken. — Meine des ungeachtet vorhandenen Widersprüche gegen Kant aber rechtfertigen, kann ich durchaus nur dadurch, daß ich ihn in denselben Punkten des Irrthums zeihe und Fehler, die er begangen, aufdecke. Daher muß ich in diesem Anhange durchaus polemisch gegen Kant verfahren und zwar mit Ernst und mit aller Anstrengung: denn nur so kann es geschehen, daß der Irrthum, welcher Kants Lehre anklebt, sich abschleife, und die Wahrheit derselben desto heller scheine und sicherer bestehe. Man hat daher nicht zu erwarten, daß meine gewiß innig gefühlte Ehrerbietung gegen Kant sich auch auf seine Schwächen und Fehler erstrecke, und daß ich daher diese nicht anders, als mit der behutsamsten Schonung aufdecken sollte, wobei mein Vortrag durch die Umschweife schwach und matt werden müßte. Gegen einen Lebenden bedarf es solcher Schonung, weil die menschliche Schwäche auch die gerechteste Widerlegung eines Irrthums nur unter Besänftigungen und Schmeicheleien und selbst so schwer erträgt, und ein

Digitized by Google

Lehrer der Jahrhunderte und Wohlthäter der Menſchheit doch zum wenigſten verdient, daß man auch ſeine menſchliche Schwäche ſchone, um ihm keinen Schmerz zu verurſachen. Der Todte aber hat dieſe Schwäche abgeworfen: ſein Verdienſt ſteht feſt: von jeder Ueberſchätzung und Herabwürdigung wird die Zeit es mehr und mehr reinigen. Seine Fehler müſſen davon geſondert, unſchädlich gemacht und dann der Vergeſſenheit hingegeben werden. Daher habe ich bei der hier anzuſtimmenden Polemik gegen Kant ganz allein ſeine Fehler und Schwächen im Auge, ſtehe ihnen feindlich gegenüber und führe einen ſchonungsloſen Vertilgungskrieg gegen ſie, ſtets darauf bedacht, nicht ſie ſchonend zu bedecken, ſondern ſie vielmehr in das hellſte Licht zu ſtellen, um ſie deſto ſicherer zu vernichten. Ich bin mir, aus den oben angeführten Gründen, hiebei weder einer Ungerechtigkeit, noch einer Undankbarkeit gegen Kant bewußt. Um indeſſen auch in den Augen Anderer jeden Schein von Malignität abzuwenden, will ich meine tiefgefühlte Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Kant zuvor noch dadurch an den Tag legen, daß ich ſein Hauptverdienſt, wie es in meinen Augen erſcheint, kurz ausſpreche, und zwar von ſo allgemeinen Geſichtspunkten aus, daß ich nicht genöthigt werde, die Punkte mitzuberühren, in welchen ich ihm nachher zu widerſprechen habe.

Kants größtes Verdienſt iſt die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Dinge an ſich, — auf Grund der Nachweiſung, daß zwiſchen den Dingen und uns immer noch der Intellekt ſteht, weshalb ſie nicht nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, erkannt werden können. Auf dieſen Weg geführt wurde er durch Locke (ſiehe Prolegomena zu jeder Metaph., §. 13, Anm. 2). Dieſer hatte nachgewieſen, daß die ſekundären Eigenſchaften der Dinge, wie Klang, Geruch, Farbe, Härte, Weiche, Glätte u. dgl., als auf die Affektionen der Sinne gegründet, dem objektiven Körper, dem Dinge an ſich ſelbſt, nicht angehörten, welchem er vielmehr nur die primären Eigenſchaften, d. h. ſolche, welche bloß den Raum und die Undurchdringlichkeit vorausſetzen, alſo Ausdehnung, Geſtalt, Solidität, Zahl, Be-

Digitized

weglichkeit, beilegte. Allein diese leicht zu findende Locke'sche Unterscheidung, welche sich auf der Oberfläche der Dinge hält, war gleichsam nur ein jugendliches Vorspiel der Kantischen. Diese nämlich, von einem ungleich höhern Standpunkt ausgehend, erklärt alles Das, was Locke als qualitates primarias, d. h. Eigenschaften des Dinges an sich selbst, gelten gelassen hatte, für ebenfalls nur der Erscheinung desselben in unserm Auffassungsvermögen angehörig, und zwar gerade deshalb, weil die Bedingungen desselben, Raum, Zeit und Kausalität, von uns a priori erkannt werden. Also hatte Locke vom Dinge an sich den Antheil, welchen die Sinnesorgane an der Erscheinung desselben haben, abgezogen; Kant aber zog nun noch den Antheil der Gehirnfunktionen (wiewohl nicht unter diesem Namen) ab; wodurch jetzt die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich eine unendlich größere Bedeutung und einen sehr viel tiefern Sinn erhielt. Zu diesem Zwecke mußte er die große Sonderung unserer Erkenntniß a priori von der a posteriori vornehmen, welches vor ihm noch nie in gehöriger Strenge und Vollständigkeit, noch mit deutlichem Bewußtseyn geschehen war: demnach ward nun Dieses der Hauptstoff seiner tiefsinnigen Untersuchungen. — Hier nun wollen wir gleich bemerken, daß Kants Philosophie zu der seiner Vorgänger eine dreifache Beziehung hat: erstens, eine bestätigende und erweiternde zu der Locke's, wie wir soeben gesehen haben; zweitens, eine berichtigende und benutzende zu der Hume's, welche man am deutlichsten ausgesprochen findet in der Vorrede zu den „Prolegomena" (dieser schönsten und faßlichsten aller Kantischen Hauptschriften, welche viel zu wenig gelesen wird, da sie doch das Studium seiner Philosophie außerordentlich erleichtert); drittens, eine entschieden polemische und zerstörende zur Leibnitz-Wolfischen Philosophie. Alle drei Lehren soll man kennen, ehe man zum Studium der Kantischen Philosophie schreitet. — Ist nun, laut Obigem, die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich, also die Lehre von der gänzlichen Diversität des Idealen und Realen, der Grundzug der Kantischen Philosophie; so giebt die bald nachher auftretende Behauptung der absoluten Identität dieser Beiden einen traurigen Beleg zu dem früher erwähnten Ausspruche Goethe's; um so mehr, als sie sich auf nichts stützte, als auf die Windbeutelei

Digitized by Google

intellektualer Anſchauung, und demgemäß nur eine, unter dem Imponiren durch vornehme Miene, Bombaſt und Gallimathias maskirte Rückkehr zur Rohheit der gemeinen Anſicht war. Sie wurde der würdige Ausgangspunkt für den noch gröbern Unſinn des plumpen und geiſtloſen Hegel. — Wie nun alſo Kants, auf die oben dargelegte Weiſe gefaßte Sonderung der Erſcheinung vom Dinge an ſich in ihrer Begründung an Tiefſinn und Beſonnenheit Alles, was je dageweſen, weit übertraf; ſo war ſie auch in ihren Ergebniſſen unendlich folgenreich. Denn ganz aus ſich ſelbſt, auf eine völlig neue Weiſe, von einer neuen Seite und auf einem neuen Wege gefunden ſtellte er hierin dieſelbe Wahrheit dar, die ſchon Platon unermüdlich wiederholt und in ſeiner Sprache meiſtens ſo ausdrückt: dieſe, den Sinnen erſcheinende Welt habe kein wahres Seyn, ſondern nur ein unaufhörliches Werden, ſie ſei, und ſei auch nicht, und ihre Auffaſſung ſei nicht ſowohl eine Erkenntniß, als ein Wahn. Dies iſt es auch, was er in der ſchon im dritten Buch gegenwärtiger Schrift erwähnten wichtigſten Stelle aller ſeiner Werke, dem Anfange des ſiebenten Buches der Republik mythiſch ausſpricht, indem er ſagt, die Menſchen, in einer finſtern Höhle feſtgekettet, ſähen weder das ächte urſprüngliche Licht, noch die wirklichen Dinge, ſondern nur das dürftige Licht des Feuers in der Höhle und die Schatten wirklicher Dinge, die hinter ihrem Rücken an dieſem Feuer vorüberziehen; ſie meinten jedoch, die Schatten ſeien die Realität, und die Beſtimmung der Succeſſion dieſer Schatten ſei die wahre Weisheit. — Die ſelbe Wahrheit, wieder ganz anders dargeſtellt, iſt auch eine Hauptlehre der Veden und Puranas, die Lehre von der Maja, worunter eben auch nichts Anderes verſtanden wird, als was Kant die Erſcheinung, im Gegenſatze des Dinges an ſich nennt: denn das Werk der Maja wird eben angegeben als dieſe ſichtbare Welt, in der wir ſind, ein hervorgerufener Zauber, ein beſtandloſer, an ſich weſenloſer Schein, der optiſchen Illuſion und dem Traume zu vergleichen, ein Schleier, der das menſchliche Bewußtſeyn umfängt, ein Etwas, davon es gleich falſch und gleich wahr iſt, zu ſagen daß es ſei, als daß es nicht ſei. — Kant nun aber drückte nicht allein die ſelbe Lehre auf eine völlig neue und originelle Weiſe aus, ſondern machte ſie, mittelſt der ruhigſten und nüchternſten Darſtellung, zur er-

wieſehen und unſtreitigen Wahrheit; während ſowohl Platon, als die Inder, ihre Behauptungen bloß auf eine allgemeine Anſchauung der Welt gegründet hatten, ſie als unmittelbaren Ausſpruch ihres Bewußtſeyns vorbrachten, und ſie mehr mythiſch und poetiſch, als philoſophiſch und deutlich darſtellten. In dieſer Hinſicht verhalten ſie ſich zu Kant, wie die Pythagoreer Hiketas, Philolaos und Ariſtarch, welche ſchon die Bewegung der Erde um die ruhende Sonne behaupteten, zum Kopernikus. Solche deutliche Erkenntniß und ruhige, beſonnene Darſtellung dieſer traumartigen Beſchaffenheit der ganzen Welt iſt eigentlich die Baſis der ganzen Kantiſchen Philoſophie, iſt ihre Seele und ihr allergrößtes Verdienſt. Er brachte dieſelbe dadurch zu Stande, daß er die ganze Maſchinerie unſers Erkenntnißvermögens, mittelſt welcher die Phantasmagorie der objektiven Welt zu Stande kommt, auseinanderlegte und ſtückweiſe vorzeigte, mit bewunderungswerther Beſonnenheit und Geſchicklichkeit. Alle vorhergehende occidentaliſche Philoſophie, gegen die Kantiſche als unſäglich plump erſcheinend, hatte jene Wahrheit verkannt, und eben daher eigentlich immer wie im Traume geredet. Erſt Kant weckte ſie plötzlich aus dieſem; daher auch nannten die letzten Schläfer (Mendelsſohn) ihn den Alleszermalmer. Er zeigte, daß die Geſetze, welche im Daſeyn, d. h. in der Erfahrung überhaupt, mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit herrſchen, nicht anzuwenden ſind, um das Daſeyn ſelbſt abzuleiten und zu erklären, daß alſo die Gültigkeit derſelben doch nur eine relative iſt, d. h. erſt anhebt, nachdem das Daſeyn, die Erfahrungswelt überhaupt, ſchon geſetzt und vorhanden iſt; daß folglich dieſe Geſetze nicht unſer Leitfaden ſeyn können, wann wir an die Erklärung des Daſeyns der Welt und unſerer ſelbſt gehen. Alle früheren occidentaliſchen Philoſophen hatten gewähnt, dieſe Geſetze, nach welchen die Erſcheinungen aneinander geknüpft ſind und welche alle, Zeit und Raum ſowohl als Kauſalität und Schlußfolge, ich unter den Ausdruck des Satzes vom Grunde zuſammenfaſſe, wären abſolute und durch gar nichts bedingte Geſetze, aeternae veritates, die Welt ſelbſt wäre nur in Folge und Gemäßheit derſelben, und daher müſſe nach ihrem Leitfaden das ganze Räthſel der Welt ſich löſen laſſen. Die zu dieſem Behuf gemachten Annahmen, welche Kant unter dem Namen der Ideen der Vernunft kritiſirt,

dienten eigentlich nur, die bloße Erscheinung, das Werk der Maja, die Schattenwelt des Platon, zur einzigen und höchsten Realität zu erheben, sie an die Stelle des innersten und wahren Wesens der Dinge zu setzen, und die wirkliche Erkenntniß von diesem dadurch unmöglich zu machen: d. h., mit einem Wort, die Träumer noch fester einzuschläfern. Kant zeigte jene Gesetze, und folglich die Welt selbst, als durch die Erkenntnißweise des Subjekts bedingt; woraus folgte, daß, soweit man auch am Leitfaden jener weiter forschte und weiter schlösse, man in der Hauptsache, d. h. in der Erkenntniß des Wesens der Welt an sich und außer der Vorstellung, keinen Schritt vorwärts käme, sondern nur sich so bewegte, wie das Eichhörnchen im Rade. Man kann daher auch sämmtliche Dogmatiker mit Leuten vergleichen, welche meinten, daß wenn sie nur recht lange geradeaus giengen, sie zu der Welt Ende gelangen würden; Kant aber hätte dann die Welt umsegelt und gezeigt, daß, weil sie rund ist, man durch horizontale Bewegung nicht hinauskann, daß es jedoch durch perpendikulare vielleicht nicht unmöglich sei. Auch kann man sagen, Kants Lehre gebe die Einsicht, daß der Welt Ende und Anfang nicht außer, sondern in uns zu suchen sei.

Dies Alles nun aber beruht auf dem fundamentalen Unterschiede zwischen dogmatischer und kritischer, oder Transscendental-Philosophie. Wer sich diesen deutlich machen und an einem Beispiel vergegenwärtigen will, kann es in aller Kürze, wenn er, als Specimen der dogmatischen Philosophie einen Aufsatz von Leibnitz durchliest, welcher den Titel „De rerum originatione radicali" führt und zum ersten Male gedruckt ist in der Ausgabe der philosophischen Werke Leibnitzens von Erdmann, Bd. 1, S. 147. Hier wird nun so recht in realistisch-dogmatischer Weise, unter Benutzung des ontologischen und des kosmologischen Beweises, der Ursprung und die vortreffliche Beschaffenheit der Welt a priori dargethan, auf Grund der veritatum aeternarum. — Nebenher wird auch ein Mal eingestanden, daß die Erfahrung das gerade Gegentheil der hier demonstrirten Vortrefflichkeit der Welt aufweise, darauf aber der Erfahrung bedeutet, sie verstehe nichts davon und solle das Maulhalten, wenn Philosophie a priori geredet hat. — Als Widersacher dieser ganzen Methode nun ist mit Kant die kritische

Digitized by Google

Philoſophie aufgetreten, welche gerade die, allem ſolchem dogmatiſchen Bau zur Unterlage dienenden veritates aeternas zu ihrem Problem macht, dem Urſprunge derſelben nachforſcht und ihn ſodann findet im menſchlichen Kopf, woſelbſt nämlich ſie aus den dieſem eigenthümlich angehörenden Formen, welche er zum Behuf der Auffaſſung einer objektiven Welt in ſich trägt, erwachſen. Hier alſo, im Gehirn, iſt der Steinbruch, welcher das Material zu jenem ſtolzen dogmatiſchen Baue liefert. Dadurch nun aber, daß die kritiſche Philoſophie, um zu dieſem Reſultate zu gelangen, über die veritates aeternas, auf welche aller bisheriger Dogmatismus ſich gründete, hinausgehen mußte, um dieſe ſelbſt zum Gegenſtande der Unterſuchung zu machen, iſt ſie Transſcendental-Philoſophie geworden. Aus dieſer ergiebt ſich dann ferner, daß die objektive Welt, wie wir ſie erkennen, nicht dem Weſen der Dinge an ſich ſelbſt angehört, ſondern bloße Erſcheinung deſſelben iſt, bedingt durch eben jene Formen, die a priori im menſchlichen Intellekt (d. h. Gehirn) liegen, daher ſie auch nichts als Erſcheinungen enthalten kann.

Kant gelangte zwar nicht zu der Erkenntniß, daß die Erſcheinung die Welt als Vorſtellung und das Ding an ſich der Wille ſei. Aber er zeigte, daß die erſcheinende Welt ebenſo ſehr durch das Subjekt, wie durch das Objekt bedingt ſei, und indem er die allgemeinſten Formen ihrer Erſcheinung, d. i. der Vorſtellung, iſolirte, that er dar, daß man dieſe Formen nicht nur vom Objekt, ſondern ebenſo wohl auch vom Subjekt ausgehend erkenne und ihrer ganzen Geſetzmäßigkeit nach überſehe, weil ſie eigentlich zwiſchen Objekt und Subjekt die beiden gemeinſame Gränze ſind, und er ſchloß, daß man durch das Verfolgen dieſer Gränze weder ins Innere des Objekts noch des Subjekts eindringe, folglich nie das Weſen der Welt, das Ding an ſich erkenne.

Er leitete das Ding an ſich nicht auf die rechte Art ab, wie ich bald zeigen werde, ſondern mittelſt einer Inkonſequenz, die er durch häufige und unwiderſtehliche Angriffe auf dieſen Haupttheil ſeiner Lehre büßen mußte. Er erkannte nicht direkt im Willen das Ding an ſich; allein er that einen großen, bahnbrechenden Schritt zu dieſer Erkenntniß, indem er die unleugbare moraliſche Bedeutung des menſchlichen Handelns als ganz ver-

ſchieden und nicht abhängig von den Geſetzen der Erſcheinung, noch dieſen gemäß je erklärbar, ſondern als etwas, welches das Ding an ſich unmittelbar berühre, darſtellte: dieſes iſt der zweite Hauptgeſichtspunkt für ſein Verdienſt.

Als den dritten können wir anſehen den völligen Umſturz der Scholaſtiſchen Philoſophie, mit welchem Namen ich hier im Allgemeinen die ganze vom Kirchenvater Auguſtinus anfangende und dicht vor Kant ſchließende Periode bezeichnen möchte. Denn der Hauptcharakter der Scholaſtik iſt doch wohl der von Tennemann ſehr richtig angegebene, die Vormundſchaft der herrſchenden Landesreligion über die Philoſophie, welcher eigentlich nichts übrig blieb, als die ihr von jener vorgeſchriebenen Hauptdogmen zu beweiſen und auszuſchmücken: die eigentlichen Scholaſtiker, bis Suarez, geſtehen dies unverholen: die folgenden Philoſophen thun es mehr unbewußt, oder doch nicht eingeſtändlich. Man läßt die Scholaſtiſche Philoſophie nur bis etwan hundert Jahre vor Carteſius gehen und dann mit dieſem eine ganz neue Epoche des freien, von aller poſitiven Glaubenslehre unabhängigen Forſchens anfangen; allein ein ſolches iſt in der That dem Carteſius und ſeinen Nachfolgern *) nicht beizulegen, ſondern nur ein Schein

*) Bruno und Spinoza ſind hier ganz auszunehmen. Sie ſtehen jeder für ſich und allein, und gehören weder ihrem Jahrhundert noch ihrem Welttheil an, welche dem einen mit dem Tode, dem andern mit Verfolgung und Schimpf lohnten. Ihr kümmerliches Daſeyn und Sterben in dieſem Occident gleicht dem einer tropiſchen Pflanze in Europa. Ihre wahre Geiſtesheimath waren die Ufer der heiligen Ganga: dort hätten ſie ein ruhiges und geehrtes Leben geführt, unter ähnlich Geſinnten. — Bruno drückt in folgenden Verſen, mit denen er das Buch della causa principio ed uno, für welches ihm der Scheiterhaufen ward, eröffnet, deutlich und ſchön aus, wie einſam er ſich in ſeinem Jahrhundert fühlte, und zeigt zugleich eine Ahndung ſeines Schickſals, welche ihn zaudern ließ ſeine Sache vorzutragen, bis jener in edlen Geiſtern ſo ſtarke Trieb zur Mittheilung des für wahr Erkannten überwand:

Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat;
Seclo haec indigno sint tribuenda licet?
Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen
Adtolle in clarum, noster Olympe, Jovem.

Wer dieſe ſeine Hauptſchrift, wie auch ſeine übrigen, früher ſo ſeltenen, jetzt, durch eine Deutſche Ausgabe, Jedem zugänglichen Italiäniſchen Schriften

davon und allenfalls ein Streben danach. Carteſius war ein höchſt ausgezeichneter Geiſt, und hat, wenn man ſeine Zeit berückſichtigt, ſehr viel geleiſtet. Setzt man aber dieſe Rückſicht bei Seite, und mißt ihn nach der ihm nachgerühmten Befreiung des Denkens von allen Feſſeln und Anhebung einer neuen Periode des unbefangenen eigenen Forſchens; ſo muß man finden, daß er mit ſeiner des rechten Ernſtes noch entbehrenden und daher ſo ſchnell und ſo ſchlecht ſich wieder gebenden Skepſis, zwar die Miene macht, als ob er alle Feſſeln früh eingeimpfter, der Zeit und der Nation angehörender Meinungen, mit einem Male abwerfen wollte, es aber bloß zum Schein auf einen Augenblick thut, um ſie ſogleich wieder aufzunehmen und deſto feſter zu halten; und ebenſo alle ſeine Nachfolger bis auf Kant. Sehr anwendbar auf einen freien Selbſtdenker dieſes Schlages iſt daher Goethe's Vers:

„Er ſcheint mir, mit Verlaub von Ew'r Gnaden,
Wie eine der langbeinigen Cikaden,
Die immer fliegt und fliegend ſpringt —
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen ſingt." —

Kant hatte Gründe, die Miene zu machen, als ob er es auch nur ſo meinte. Aber aus dem vorgeblichen Sprunge, der zugeſtanden war, weil man ſchon wußte, daß er ins Gras zurückführt, ward diesmal ein Flug, und jetzt haben, die unten ſtehen, nur das Nachſehen und können nicht mehr ihn wieder einfangen.

Kant alſo wagte es, aus ſeiner Lehre die Unbeweisbarkeit aller jener vorgeblich ſo oft bewieſenen Dogmen darzuthun. Die ſpekulative Theologie und die mit ihr zuſammenhängende rationale Pſychologie empfingen von ihm den Todesſtreich. Seitdem ſind ſie aus der Deutſchen Philoſophie verſchwunden, und man darf

---

lieſt, wird mit mir finden, daß unter allen Philoſophen er allein dem Platon in etwas ſich nähert, in Hinſicht auf die ſtarke Beigabe poetiſcher Kraft und Richtung neben der philoſophiſchen, und ſolche eben auch beſonders dramatiſch zeigt. Das zarte, geiſtige, denkende Weſen, als welches er uns aus dieſer ſeiner Schrift entgegentritt, denke man ſich unter den Händen roher, wüthender Pfaffen als ſeiner Richter und Henker, und danke der Zeit, die ein helleres und milderes Jahrhundert herbeiführte, ſo daß die Nachwelt, deren Fluch jene teufliſchen Fanatiker treffen ſollte, jetzt ſchon die Mitwelt iſt.

ſich nicht dadurch irre machen laſſen, daß hie und da das Wort beibehalten wird, nachdem man die Sache aufgegeben, oder daß irgend ein armſäliger Philoſophieprofeſſor die Furcht ſeines Herrn vor Augen hat und Wahrheit Wahrheit ſeyn läßt. Die Größe dieſes Verdienſtes Kants kann nur Der ermeſſen, welcher den nachtheiligen Einfluß jener Begriffe auf Naturwiſſenſchaft, wie auf Philoſophie, in allen, ſelbſt den beſten Schriftſtellern des 17. und 18. Jahrhunderts beachtet hat. In den Deutſchen naturwiſſenſchaftlichen Schriften iſt die ſeit Kant eingetretene Veränderung des Tones und des metaphyſiſchen Hintergrundes auffallend: vor ihm ſtand es damit, wie noch jetzt in England. — Dieſes Verdienſt Kants hängt damit zuſammen, daß das beſinnungsloſe Nachgehen den Geſetzen der Erſcheinung, das Erheben derſelben zu ewigen Wahrheiten und dadurch der flüchtigen Erſcheinung zum eigentlichen Weſen der Welt, kurz, der in ſeinem Wahn durch keine Beſinnung geſtörte Realismus in aller vorhergegangenen Philoſophie der alten, der mittleren und der neueren Zeit durchaus herrſchend geweſen war. Berkeley, der, wie vor ihm auch ſchon Malebranche, das Einſeitige, ja Falſche deſſelben erkannt hatte, vermochte nicht ihn umzuſtoßen, weil ſein Angriff ſich auf einen Punkt beſchränkte. Kanten alſo war es vorbehalten, der idealiſtiſchen Grundanſicht, welche im ganzen nicht islamiſirten Aſien, und zwar weſentlich, ſogar die der Religion iſt, in Europa wenigſtens in der Philoſophie zur Herrſchaft zu verhelfen. Vor Kant alſo waren wir in der Zeit; jetzt iſt die Zeit in uns, u. ſ. f.

Auch die Ethik war von jener realiſtiſchen Philoſophie nach den Geſetzen der Erſcheinung, die ſie für abſolute, auch vom Dinge an ſich geltende hielt, behandelt worden, und daher bald auf Glückſäligkeitslehre, bald auf den Willen des Weltſchöpfers, zuletzt auf den Begriff der Vollkommenheit gegründet, welcher an und für ſich ganz leer und inhaltslos iſt, da er eine bloße Relation bezeichnet, die erſt von den Dingen, auf welche ſie angewandt wird, Bedeutung erhält, indem „vollkommen ſeyn“ nichts weiter heißt als „irgend einem dabei vorausgeſetzten und gegebenen Begriff entſprechen“, der alſo vorher aufgeſtellt ſeyn muß, und ohne welchen die Vollkommenheit eine unbenannte Zahl iſt und folglich allein ausgeſprochen gar nichts ſagt. Will man nun

aber etwan dabei den Begriff der „Menſchheit" zur ſtillſchweigenden Vorausſetzung machen und demnach zum Moralprincip ſetzen nach vollkommener Menſchheit zu ſtreben; ſo ſagt man damit eben nur: „Die Menſchen ſollen ſeyn wie ſie ſeyn ſollen" — und iſt ſo klug wie zuvor. „Vollkommen" nämlich iſt beinahe nur das Synonym von „vollzählig", indem es beſagt, daß in einem gegebenen Fall, oder Individuo, alle die Prädikate, welche im Begriff ſeiner Gattung liegen, vertreten, alſo wirklich vorhanden ſind. Daher iſt der Begriff der „Vollkommenheit", wenn ſchlechthin und in abstracto gebraucht, ein gedankenleeres Wort, und ebenſo das Gerede vom „allervollkommenſten Weſen" u. dgl. m. Das Alles iſt bloßer Wortkram. Nichtsdeſtoweniger war im vorigen Jahrhundert dieſer Begriff von Vollkommenheit und Unvollkommenheit eine kurrente Münze geworden; ja, er war die Angel, um welche ſich faſt alles Moraliſiren und ſelbſt Theologiſiren drehte. Jeder führte ihn im Munde, ſo daß zuletzt ein wahrer Unfug damit getrieben wurde. Selbſt die beſten Schriftſteller der Zeit, z. B. Leſſingen, ſehen wir auf das Beklagenswertheſte in den Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten verſtrickt und ſich damit herumſchlagen. Dabei mußte doch jeder irgend denkende Kopf wenigſtens dunkel fühlen, daß dieſer Begriff ohne allen poſitiven Gehalt iſt, indem er, wie ein algebraiſches Zeichen, ein bloßes Verhältniß in abstracto andeutet. — Kant, wie ſchon geſagt, ſonderte die unleugbare große ethiſche Bedeutſamkeit der Handlungen ganz ab von der Erſcheinung und deren Geſetzen, und zeigte jene als unmittelbar das Ding an ſich, das innerſte Weſen der Welt betreffend, wogegen dieſe, d. h. Zeit und Raum, und Alles, was ſie erfüllt und in ihnen nach dem Kauſalgeſetz ſich ordnet, als beſtand- und weſenloſer Traum anzuſehen ſind.

Dieſes Wenige und keineswegs den Gegenſtand Erſchöpfende mag hinreichen als Zeugniß meiner Anerkennung der großen Verdienſte Kants, hier abgelegt zu meiner eigenen Befriedigung, und weil die Gerechtigkeit forderte jene Verdienſte Jedem ins Gedächtniß zurückzurufen, der mir in der nachſichtsloſen Aufdeckung ſeiner Fehler, zu welcher ich jetzt ſchreite, folgen will.

Daß Kants große Leiſtungen auch von großen Fehlern begleitet ſeyn mußten, läßt ſich ſchon bloß hiſtoriſch ermeſſen, daraus, daß, obwohl er die größte Revolution in der Philoſophie bewirkte, und der Scholaſtik, die, im angegebenen weitern Sinn verſtanden, vierzehn Jahrhunderte gedauert hatte, ein Ende machte, um nun wirklich eine ganz neue dritte Weltepoche der Philoſophie zu beginnen; doch der unmittelbare Erfolg ſeines Auftretens faſt nur negativ, nicht poſitiv war, indem, weil er nicht ein vollſtändiges neues Syſtem aufſtellte, an welches ſeine Anhänger nur irgend einen Zeitraum hindurch ſich hätten halten können, Alle zwar merkten, es ſei etwas ſehr Großes geſchehen, aber doch keiner recht wußte was. Sie ſahen wohl ein, daß die ganze bisherige Philoſophie ein fruchtloſes Träumen geweſen, aus dem jetzt die neue Zeit erwachte; aber woran ſie ſich nun halten ſollten, wußten ſie nicht. Eine große Leere, ein großes Bedürfniß war eingetreten: die allgemeine Aufmerkſamkeit, ſelbſt des größern Publikums, war erregt. Hiedurch veranlaßt, nicht aber vom innern Triebe und Gefühl der Kraft (die ſich auch im ungünſtigſten Zeitpunkt äußern, wie bei Spinoza) gedrungen, machten Männer ohne alle auszeichnende Talente mannigfaltige, ſchwache, ungereimte, ja mitunter tolle Verſuche, denen das nun einmal aufgeregte Publikum doch ſeine Aufmerkſamkeit ſchenkte und mit großer Geduld, wie ſie nur in Deutſchland zu finden, lange ſein Ohr lieh.

Wie hier, muß es einſt in der Natur hergegangen ſeyn, als eine große Revolution die ganze Oberfläche der Erde geändert, Meer und Land ihre Stellen gewechſelt hatten und der Plan zu einer neuen Schöpfung geebnet war. Da währte es lange, ehe die Natur eine neue Reihe dauernder, jede mit ſich und mit den übrigen harmonirender Formen herausbringen konnte: ſeltſame monſtröſe Organiſationen traten hervor, die mit ſich ſelbſt und untereinander disharmonirend, nicht lange beſtehen konnten, aber deren noch jetzt vorhandene Reſte es eben ſind, die das Andenken jenes Schwankens und Verſuchens der ſich neu geſtaltenden Natur auf uns gebracht haben. — Daß nun in der Philoſophie eine jener ganz ähnliche Kriſis und ein Zeitalter der ungeheuren Ausgeburten durch Kant herbeigeführt wurde, wie wir Alle wiſſen, läßt ſchon ſchließen, daß ſein Ver-

dienſt nicht vollkommen, ſondern mit großen Mängeln behaftet, negativ und einſeitig geweſen ſeyn müſſe. Dieſen Mängeln wollen wir jetzt nachſpüren.

Zuvörderſt wollen wir den Grundgedanken, in welchem die Abſicht der ganzen Kritik der reinen Vernunft liegt, uns deutlich machen und ihn prüfen. — Kant ſtellte ſich auf den Standpunkt ſeiner Vorgänger, der dogmatiſchen Philoſophen, und gieng demgemäß mit ihnen von folgenden Vorausſetzungen aus. 1) Metaphyſik iſt Wiſſenſchaft von Demjenigen, was jenſeit der Möglichkeit aller Erfahrung liegt. — 2) Ein ſolches kann nimmermehr gefunden werden nach Grundſätzen, die ſelbſt erſt aus der Erfahrung geſchöpft ſind (Prolegomena, §. 1); ſondern nur Das, was wir vor, alſo unabhängig von aller Erfahrung wiſſen, kann weiter reichen, als mögliche Erfahrung. — 3) In unſerer Vernunft ſind wirklich einige Grundſätze der Art anzutreffen: man begreift ſie unter dem Namen Erkenntniſſe aus reiner Vernunft. — Soweit geht Kant mit ſeinen Vorgängern zuſammen; hier aber trennt er ſich von ihnen. Sie ſagen: „Dieſe Grundſätze, oder Erkenntniſſe aus reiner Vernunft, ſind Ausdrücke der abſoluten Möglichkeit der Dinge, aeternae veritates, Quellen der Ontologie: ſie ſtehen über der Weltordnung, wie das Fatum über den Göttern der Alten ſtand.“ Kant ſagt: es ſind bloße Formen unſers Intellekts, Geſetze, nicht des Daſeyns der Dinge, ſondern unſerer Vorſtellungen von ihnen, gelten daher bloß für unſere Auffaſſung der Dinge, und können demnach nicht über die Möglichkeit der Erfahrung, worauf es, laut Art. 1, abgeſehen war, hinausreichen. Denn gerade die Apriorität dieſer Erkenntnißformen, da ſie nur auf dem ſubjektiven Urſprung derſelben beruhen kann, ſchneidet uns die Erkenntniß des Weſens an ſich der Dinge auf immer ab und beſchränkt uns auf eine Welt von bloßen Erſcheinungen, ſo daß wir nicht ein Mal a posteriori, geſchweige a priori, die Dinge erkennen können, wie ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen. Demnach iſt Metaphyſik unmöglich, und an ihre Stelle tritt Kritik der reinen Vernunft. Dem alten Dogmatismus gegenüber iſt hier Kant völlig ſiegreich; daher haben alle

ſeitdem aufgetretenen dogmatiſchen Verſuche ganz andere Wege einſchlagen müſſen, als die früheren: auf die Berechtigung des meinigen werde ich, der ausgeſprochenen Abſicht gegenwärtiger Kritik gemäß, jetzt hinleiten. Nämlich bei genauerer Prüfung obiger Argumentation wird man eingeſtehen müſſen, daß die allererſte Grundannahme derſelben eine petitio principii iſt; ſie liegt in dem (beſonders Prolegomena, §. 1, deutlich aufgeſtellten) Satz: „Die Quelle der Metaphyſik darf durchaus nicht empiriſch ſeyn, ihre Grundſätze und Grundbegriffe dürfen nie aus der Erfahrung, weder innerer noch äußerer, genommen ſeyn.“ Zur Begründung dieſer Kardinal-Behauptung wird jedoch gar nichts angeführt, als das etymologiſche Argument aus dem Worte Metaphyſik. In Wahrheit aber verhält ſich die Sache ſo: Die Welt und unſer eigenes Daſeyn ſtellt ſich uns nothwendig als ein Räthſel dar. Nun wird ohne Weiteres angenommen, daß die Löſung dieſes Räthſels nicht aus dem gründlichen Verſtändniß der Welt ſelbſt hervorgehen könne, ſondern geſucht werden müſſe in etwas von der Welt gänzlich Verſchiedenem (denn das heißt „über die Möglichkeit aller Erfahrung hinaus“); und daß von jener Löſung Alles ausgeſchloſſen werden müſſe, wovon wir irgendwie unmittelbare Kenntniß (denn das heißt mögliche Erfahrung, ſowohl innere, wie äußere) haben können; dieſelbe vielmehr nur in Dem geſucht werden müſſe, wozu wir bloß mittelbar, nämlich mittelſt Schlüſſen aus allgemeinen Sätzen a priori, gelangen können. Nachdem man auf dieſe Art die Hauptquelle aller Erkenntniß ausgeſchloſſen und den geraden Weg zur Wahrheit ſich verſperrt hatte, darf man ſich nicht wundern, daß die dogmatiſchen Verſuche mißglückten und Kant die Nothwendigkeit dieſes Mißglückens darthun konnte: denn man hatte zum voraus Metaphyſik und Erkenntniß a priori als identiſch angenommen. Dazu hätte man aber vorher beweiſen müſſen, daß der Stoff zur Löſung des Räthſels der Welt ſchlechterdings nicht in ihr ſelbſt enthalten ſeyn könne, ſondern nur außerhalb der Welt zu ſuchen ſei, in etwas, dahin man nur am Leitfaden jener uns a priori bewußten Formen gelangen könne. So lange aber Dies nicht bewieſen iſt, haben wir keinen Grund, uns, bei der wichtigſten und ſchwierigſten aller Aufgaben, die inhaltsreichſten aller Erkenntnißquellen, innere und äußere Erfahrung, zu verſtopfen, um allein

mit inhaltsleeren Formen zu operiren. Ich ſage daher, daß die Löſung des Räthſels der Welt aus dem Verſtändniß der Welt ſelbſt hervorgehen muß; daß alſo die Aufgabe der Metaphyſik nicht iſt, die Erfahrung, in der die Welt daſteht, zu überfliegen, ſondern ſie von Grund aus zu verſtehen, indem Erfahrung, äußere und innere, allerdings die Hauptquelle aller Erkenntniß iſt; daß daher nur durch die gehörige und am rechten Punkt vollzogene Anknüpfung der äußern Erfahrung an die innere, und dadurch zu Stande gebrachte Verbindung dieſer zwei ſo heterogenen Erkenntnißquellen, die Löſung des Räthſels der Welt möglich iſt; wiewohl auch ſo nur innerhalb gewiſſer Schranken, die von unſerer endlichen Natur unzertrennlich ſind, mithin ſo, daß wir zum richtigen Verſtändniß der Welt ſelbſt gelangen, ohne jedoch eine abgeſchloſſene und alle ferneren Probleme aufhebende Erklärung ihres Daſeyns zu erreichen. Mithin est quadam prodire tenus, und mein Weg liegt in der Mitte zwiſchen der Allwiſſenheitslehre der frühern Dogmatik und der Verzweiflung der Kantiſchen Kritik. Die von Kant entdeckten, wichtigen Wahrheiten aber, durch welche die früheren metaphyſiſchen Syſteme umgeſtoßen wurden, haben dem meinigen Data und Material geliefert. Man vergleiche was ich Kap. 17 des zweiten Bandes über meine Methode geſagt habe. — Soviel über den Kantiſchen Grundgedanken: jetzt wollen wir die Ausführung und das Einzelne betrachten.

Kants Stil trägt durchweg das Gepräge eines überlegenen Geiſtes, ächter, feſter Eigenthümlichkeit und ganz ungewöhnlicher Denkkraft; der Charakter deſſelben läßt ſich vielleicht treffend bezeichnen als eine glänzende Trockenheit, vermöge welcher er die Begriffe mit großer Sicherheit feſt zu faſſen und herauszugreifen, dann ſie mit größter Freiheit hin- und herzuwerfen vermag, zum Erſtaunen des Leſers. Dieſelbe glänzende Trockenheit finde ich im Stil des Ariſtoteles wieder, obwohl dieſer viel einfacher iſt. — Dennoch iſt Kants Vortrag oft undeutlich, unbeſtimmt, ungenügend und bisweilen dunkel. Allerdings iſt dieſes Letztere zum Theil durch die Schwierigkeit des Gegenſtandes und

die Tiefe der Gedanken zu entschuldigen; aber wer sich selber bis auf den Grund klar ist und ganz deutlich weiß, was er denkt und will, der wird nie undeutlich schreiben, wird nie schwankende, unbestimmte Begriffe aufstellen und zur Bezeichnung derselben aus fremden Sprachen höchst schwierige komplicirte Ausdrücke zusammensuchen, um solche nachher fortwährend zu gebrauchen, wie Kant aus der ältern, sogar scholastischen Philosophie Worte und Formeln nahm, die er zu seinen Zwecken miteinander verband, wie z. B. „transscendentale synthetische Einheit der Apperception", und überhaupt „Einheit der Synthesis" allemal gesetzt, wo „Vereinigung" ganz allein ausreichte. Ein Solcher wird ferner nicht das schon einmal Erklärte immer wieder von Neuem erklären, wie Kant es z. B. macht mit dem Verstande, den Kategorien, der Erfahrung und anderen Hauptbegriffen. Ein Solcher wird überhaupt nicht sich unablässig wiederholen und dabei doch, in jeder neuen Darstellung des hundert Mal dagewesenen Gedankens, ihm wieder gerade dieselben dunkeln Stellen lassen; sondern er wird einmal deutlich, gründlich, erschöpfend seine Meinung sagen, und dabei es bewenden lassen. Quo enim melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam, sagt Kartesius in seinem fünften Briefe. Aber der größte Nachtheil, den Kants stellenweise dunkler Vortrag gehabt hat, ist, daß er als exemplar vitiis imitabile wirkte, ja, zu verderblicher Autorisation mißdeutet wurde. Das Publikum war genöthigt worden einzusehen, daß das Dunkle nicht immer sinnlos ist: sogleich flüchtete sich das Sinnlose hinter den dunkeln Vortrag. Fichte war der Erste, der dies neue Privilegium ergriff und stark benutzte; Schelling that es ihm darin wenigstens gleich, und ein Heer hungeriger Skribenten ohne Geist und ohne Redlichkeit überbot bald Beide. Jedoch die größte Frechheit im Austischen baaren Unsinns, im Zusammenschmieren sinnleerer, rasender Wortgeflechte, wie man sie bis dahin nur in Tollhäusern vernommen hatte, trat endlich im Hegel auf und wurde das Werkzeug der plumpesten allgemeinen Mystifikation, die je gewesen, mit einem Erfolg, welcher der Nachwelt fabelhaft erscheinen und ein Denkmal Deutscher Niaiserie bleiben wird. Vergeblich schrieb unterdessen Jean Paul seinen schönen Paragraphen „höhere Würdigung des philosophischen Tollseyns auf

Digitized by Google

dem Katheder und des dichteriſchen auf dem Theater" (äſthetiſche Nachſchule); denn vergeblich hatte ſchon Goethe geſagt:

„So ſchwätzt und lehrt man ungeſtört,
Wer mag ſich mit den Narr'n befaſſen?
Gewöhnlich glaubt der Menſch, wenn er nur Worte hört,
Es müſſe ſich dabei doch auch was denken laſſen."

Doch kehren wir zu Kant zurück. Man kann nicht umhin einzugeſtehen, daß ihm die antike, grandioſe Einfalt, daß ihm Naivetät, ingénuité, candeur, gänzlich abgeht. Seine Philoſophie hat keine Analogie mit der Griechiſchen Baukunſt, welche große, einfache, dem Blick ſich auf einmal offenbarende Verhältniſſe darbietet: vielmehr erinnert ſie ſehr ſtark an die Gothiſche Bauart. Denn eine ganz individuelle Eigenthümlichkeit des Geiſtes Kants iſt ein ſonderbares Wohlgefallen an der Symmetrie, welche die bunte Vielheit liebt, um ſie zu ordnen und die Ordnung in Unterordnungen zu wiederholen, und ſo immerfort, gerade wie an den Gothiſchen Kirchen. Ja er treibt dies bisweilen bis zur Spielerei, wobei er, jener Neigung zu Liebe, ſo weit geht, der Wahrheit offenbare Gewalt anzuthun und mit ihr zu verfahren, wie mit der Natur die altfränkiſchen Gärtner, deren Werk ſymmetriſche Alleen, Quadrate und Triangel, pyramidaliſche und kugelförmige Bäume und zu regelmäßigen Kurven gewundene Hecken ſind. Ich will dies mit Thatſachen belegen.

Nachdem er Raum und Zeit iſolirt abgehandelt, dann dieſe ganze, Raum und Zeit füllende Welt der Anſchauung, in der wir leben und ſind, abgefertigt hat mit den nichtsſagenden Worten „der empiriſche Inhalt der Anſchauung wird uns gegeben", — gelangt er ſofort, mit einem Sprunge, zur logiſchen Grundlage ſeiner ganzen Philoſophie, zur Tafel der Urtheile. Aus dieſer deducirt er ein richtiges Dutzend Kategorien, ſymmetriſch unter vier Titeln abgeſteckt, welche ſpäterhin das furchtbare Bett des Prokruſtes werden, in welches er alle Dinge der Welt und Alles was im Menſchen vorgeht gewaltſam hineinzwängt, keine Gewaltthätigkeit ſcheuend und kein Sophisma verſchmähend, um nur die Symmetrie jener Tafel überall wiederholen zu können. Das Erſte, was aus ihr ſymmetriſch abgeleitet wird, iſt die reine phyſiologiſche Tafel allgemeiner Grundſätze der Naturwiſſenſchaft: nämlich Axiome der Anſchauung,

Antitipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Von diesen Grundsätzen sind die beiden ersten einfach; die beiden letzteren aber treiben symmetrisch jeder drei Sprößlinge. Die bloßen Kategorien waren was er Begriffe nennt; diese Grundsätze der Naturwissenschaft sind aber Urtheile. Zufolge seines obersten Leitfadens zu aller Weisheit, nämlich der Symmetrie, ist jetzt an den Schlüssen die Reihe sich fruchtbar zu erweisen, und zwar thun sie dies wieder symmetrisch und taktmäßig. Denn, wie durch Anwendung der Kategorien auf die Sinnlichkeit, für den Verstand die Erfahrung, sammt ihren Grundsätzen a priori, erwuchs; ebenso entstehen durch Anwendung der Schlüsse auf die Kategorien, welches Geschäft die Vernunft, nach ihrem angeblichen Princip das Unbedingte zu suchen, verrichtet, die Ideen der Vernunft. Dieses geht nun so vor sich: die drei Kategorien der Relation geben drei allein mögliche Arten von Obersätzen zu Schlüssen, welche letztere demgemäß ebenfalls in drei Arten zerfallen, jede von welchen als ein Ei anzusehen ist, aus dem die Vernunft eine Idee brütet: nämlich aus der kategorischen Schlußart die Idee der Seele, aus der hypothetischen die Idee der Welt, und aus der disjunktiven die Idee von Gott. In der mittelsten, der Idee der Welt, wiederholt sich nun noch einmal die Symmetrie der Kategorientafel, indem ihre vier Titel vier Thesen hervorbringen, von denen jede ihre Antithese zum symmetrischen Pendant hat.

Wir zollen zwar der wirklich höchst scharfsinnigen Kombination, welche dies zierliche Gebäude hervorrief, unsere Bewunderung; werden aber weiterhin dasselbe in seinem Fundament und in seinen Theilen gründlich untersuchen. — Doch müssen folgende Betrachtungen vorangeschickt werden.

Es ist zum Erstaunen, wie Kant, ohne sich weiter zu besinnen, seinen Weg verfolgt, seiner Symmetrie nachgehend, nach ihr Alles ordnend, ohne jemals einen der so behandelten Gegenstände für sich in Betracht zu nehmen. Ich will mich näher erklären. Nachdem er die intuitive Erkenntniß bloß in der Mathe-

Digitized by Google

matik in Betrachtung nimmt, vernachläſſigt er die übrige anſchauliche Erkenntniß, in der die Welt vor uns liegt, gänzlich, und hält ſich allein an das abſtrakte Denken, welches doch alle Bedeutung und Werth erſt von der anſchaulichen Welt empfängt, die unendlich bedeutſamer, allgemeiner, gehaltreicher iſt, als der abſtrakte Theil unſerer Erkenntniß. Ja, er hat, und dies iſt ein Hauptpunkt, nirgends die anſchauliche und die abſtrakte Erkenntniß deutlich unterſchieden, und eben dadurch, wie wir hernach ſehen werden, ſich in unauflösliche Widerſprüche mit ſich ſelbſt verwickelt. — Nachdem er die ganze Sinnenwelt abgefertigt hat mit dem Nichtsſagenden „ſie iſt gegeben", macht er nun, wie geſagt, die logiſche Tafel der Urtheile zum Grundſtein ſeines Gebäudes. Aber hier beſinnt er ſich auch nicht einen Augenblick über Das, was jetzt eigentlich vor ihm liegt. Dieſe Formen der Urtheile ſind ja Worte und Wortverbindungen. Es ſollte doch zuerſt gefragt werden, was dieſe unmittelbar bezeichnen: es hätte ſich gefunden, daß dies Begriffe ſind. Die nächſte Frage wäre dann geweſen nach dem Weſen der Begriffe. Aus ihrer Beantwortung hätte ſich ergeben, welches Verhältniß dieſe zu den anſchaulichen Vorſtellungen, in denen die Welt daſteht, haben: da wäre Anſchauung und Reflexion auseinandergetreten. Nicht bloß wie die reine und nur formale Anſchauung a priori, ſondern auch wie ihr Gehalt, die empiriſche Anſchauung, ins Bewußtſeyn kommt, hätte nun unterſucht werden müſſen. Dann aber hätte ſich gezeigt, welchen Antheil hieran der Verſtand hat, alſo auch überhaupt was der Verſtand und was dagegen eigentlich die Vernunft ſei, deren Kritik hier geſchrieben wird. Es iſt höchſt auffallend, daß er dieſes Letztere auch nicht ein einziges Mal ordentlich und genügend beſtimmt; ſondern er giebt nur gelegentlich und wie der jedesmalige Zuſammenhang es fordert, unvollſtändige und unrichtige Erklärungen von ihr; ganz im Widerſpruch mit der oben beigebrachten Regel des Karteſius *).

*) Hier ſei bemerkt, daß ich die „Kritik der reinen Vernunft" überall nach der Seitenzahl der erſten Auflage citire, da in der Roſenkranziſchen Ausgabe der geſammten Werke dieſe Seitenzahl durchgängig beigegeben iſt: außerdem füge ich, mit vorgeſetzter V, die Seitenzahl der fünften Auflage hinzu; dieſer ſind alle übrigen, von der zweiten an, gleichlautend, alſo auch wohl in der Seitenzahl.

z. B. S. 11; V, 24, der „Kritik der reinen Vernunft“ iſt ſie das Vermögen der Principien a priori; S. 299; V, 356, heißt es abermals, die Vernunft ſei das Vermögen der Principien und ſie wird dem Verſtande entgegengeſetzt, als welcher das Vermögen der Regeln ſei! Nun ſollte man denken, zwiſchen Principien und Regeln müſſe ein himmelweiter Unterſchied ſeyn, da er berechtigt, für jede derſelben ein beſonderes Erkenntnißvermögen anzunehmen. Allein dieſer große Unterſchied ſoll bloß darin liegen, daß was aus der reinen Anſchauung, oder durch die Formen des Verſtandes, a priori erkannt wird, eine Regel ſei, und nur was aus bloßen Begriffen a priori hervorgeht, ein Princip. Auf dieſe willkürliche und unſtatthafte Unterſcheidung werden wir nachher bei der Dialektik zurückkommen. S. 330; V, 386, iſt die Vernunft das Vermögen zu ſchließen: das bloße Urtheilen erklärt er öfter (S. 69; V, 94) für das Geſchäft des Verſtandes. Damit ſagt er nun aber eigentlich: Urtheilen iſt das Geſchäft des Verſtandes, ſo lange der Grund des Urtheils empiriſch, transſcendental, oder metalogiſch iſt (Abhandlung über den Satz vom Grund, §. 31, 32, 33); iſt er aber logiſch, als worin der Schluß beſteht, ſo agirt hier ein ganz beſonderes, viel vorzüglicheres Erkenntnißvermögen, die Vernunft. Ja, was noch mehr iſt, S. 303; V, 360, wird auseinandergeſetzt, daß die unmittelbaren Folgerungen aus einem Satze noch Sache des Verſtandes wären, und nur die, wo ein vermittelnder Begriff gebraucht wird, von der Vernunft verrichtet würden; und als Beiſpiel wird angeführt, aus dem Satz: „Alle Menſchen ſind ſterblich“, ſei die Folgerung: „Einige Sterbliche ſind Menſchen“ noch durch den bloßen Verſtand gezogen; hingegen dieſe: „Alle Gelehrte ſind ſterblich“ erfordere ein ganz anderes und viel vorzüglicheres Vermögen, die Vernunft. Wie war es möglich, daß ein großer Denker ſo etwas vorbringen konnte! S. 553; V, 581, iſt mit einem Male die Vernunft die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen. S. 614; V, 642, beſteht ſie darin, daß wir von unſeren Behauptungen Rechenſchaft geben können: S. 643, 644; V, 671, 672, darin, daß ſie die Begriffe des Verſtandes zu Ideen vereinigt, wie der Verſtand das Mannigfaltige der Objekte zu Begriffen. S. 646; V, 674, iſt ſie nichts Anderes, als das Vermögen das Beſondere aus dem Allgemeinen abzuleiten.

Der Verſtand wird ebenfalls immer wieder von Neuem erklärt: an ſieben Stellen der „Kritik der reinen Vernunft", S. 51; V, 75, iſt er das Vermögen, Vorſtellungen ſelbſt hervorzubringen. S. 69; V, 94, das Vermögen zu urtheilen, d. h. zu denken, d. h. durch Begriffe zu erkennen. S. 137, fünfte Auflage, im Allgemeinen das Vermögen der Erkenntniſſe. S. 132; V, 171, das Vermögen der Regeln. S. 158; V, 197, aber wird geſagt: „er iſt nicht nur das Vermögen der Regeln, ſondern der Quell der Grundſätze, nach welchem alles unter Regeln ſteht"; und dennoch ward er oben der Vernunft entgegengeſetzt, weil dieſe allein das Vermögen der Principien wäre. S. 160; V, 199, iſt der Verſtand das Vermögen der Begriffe: S. 302; V, 359, aber das Vermögen der Einheit der Erſcheinungen vermittelſt der Regeln.

Die von mir aufgeſtellten, feſten, ſcharfen, beſtimmten, einfachen und mit dem Sprachgebrauch aller Völker und Zeiten ſtets übereinkommenden Erklärungen jener zwei Erkenntnißvermögen werde ich nicht nöthig haben gegen ſolche (obwohl ſie von Kant ausgehen) wahrhaft konfuſe und grundloſe Reden darüber zu vertheidigen. Ich habe dieſe nur angeführt als Belege meines Vorwurfs, daß Kant ſein ſymmetriſches, logiſches Syſtem verfolgt, ohne ſich über den Gegenſtand, den er ſo behandelt, genugſam zu beſinnen.

Hätte nun Kant, wie ich oben ſagte, ernſtlich unterſucht, inwiefern zwei ſolche verſchiedene Erkenntnißvermögen, davon eines das Unterſcheidende der Menſchheit iſt, ſich zu erkennen geben, und was, gemäß dem Sprachgebrauch aller Völker und aller Philoſophen, Vernunft und Verſtand heiße; ſo hätte er auch nie, ohne weitere Autorität, als den in ganz anderem Sinne gebrauchten intellectus theoreticus und practicus der Scholaſtiker, die Vernunft in eine theoretiſche und praktiſche zerfällt, und letztere zur Quelle des tugendhaften Handelns gemacht. Ebenſo, bevor Kant Verſtandesbegriffe (worunter er theils ſeine Kategorien, theils alle Gemeinbegriffe verſteht) und Vernunftbegriffe (ſeine ſogenannten Ideen) ſo ſorgfältig ſonderte und beide zum Material ſeiner Philoſophie machte, die größtentheils nur von der Gültigkeit, Anwendung, Urſprung aller dieſer Begriffe handelt; — zuvor, ſage ich, hätte er doch wahrlich unterſuchen ſollen, was

denn überhaupt ein Begriff ſei. Allein auch dieſe ſo nothwendige Unterſuchung iſt leider ganz unterblieben; was viel beigetragen hat zu der heilloſen Vermiſchung intuitiver und abſtrakter Erkenntniß, die ich bald nachweiſen werde. — Der ſelbe Mangel an hinlänglichem Beſinnen, mit welchem er die Fragen übergieng: was iſt Anſchauung? was iſt Reflexion? was Begriff? was Vernunft? was Verſtand? — ließ ihn auch folgende ebenſo unumgänglich nöthige Unterſuchungen übergehen: was nenne ich den Gegenſtand, den ich von der Vorſtellung unterſcheide? was iſt Daſeyn? was Objekt? was Subjekt? was Wahrheit, Schein, Irrthum? — Aber er verfolgt, ohne ſich zu beſinnen oder umzuſehen, ſein logiſches Schema und ſeine Symmetrie. Die Tafel der Urtheile ſoll und muß der Schlüſſel zu aller Weisheit ſeyn.

Ich habe es oben als das Hauptverdienſt Kants aufgeſtellt, daß er die Erſcheinung vom Dinge an ſich unterſchied, dieſe ganze ſichtbare Welt für Erſcheinung erklärte und daher den Geſetzen derſelben alle Gültigkeit über die Erſcheinung hinaus abſprach. Es iſt allerdings auffallend, daß er jene bloß relative Exiſtenz der Erſcheinung nicht aus der einfachen, ſo nahe liegenden, unleugbaren Wahrheit „Kein Objekt ohne Subjekt“ ableitete, um ſo, ſchon an der Wurzel, das Objekt, weil es durchaus immer nur in Beziehung auf ein Subjekt da iſt, als von dieſem abhängig, durch dieſes bedingt und daher als bloße Erſcheinung, die nicht an ſich, nicht unbedingt exiſtirt, darzuſtellen. Jenen wichtigen Satz hatte bereits Berkeley, gegen deſſen Verdienſt Kant nicht gerecht iſt, zum Grundſtein ſeiner Philoſophie gemacht und dadurch ſich ein unſterbliches Andenken geſtiftet, obwohl er ſelbſt nicht die gehörigen Folgerungen aus jenem Satze zog und ſodann theils nicht verſtanden, theils nicht genugſam beachtet wurde. Ich hatte, in meiner erſten Auflage, Kants Umgehen dieſes Berkeleyſchen Satzes aus einer ſichtbaren Scheu vor dem entſchiedenen Idealismus erklärt; während ich dieſen andererſeits in vielen Stellen der „Kritik der reinen Vernunft“ deutlich ausgeſprochen fand; und hatte demnach Kanten des Widerſpruchs mit ſich ſelbſt geziehen. Auch war dieſer Vorwurf gegründet,

Digitized by Google

ſofern man, wie es damals mein Fall war, die „Kritik der reinen Vernunft“ bloß in der zweiten, oder den nach ihr abgedruckten fünf folgenden Auflagen kennt. Als ich nun aber ſpäter Kants Hauptwerk in der bereits ſelten gewordenen erſten Auflage las, ſah ich, zu meiner großen Freude, alle jene Widerſprüche verſchwinden, und fand, daß Kant, wenn er gleich nicht die Formel „kein Objekt ohne Subjekt“ gebraucht, doch, mit eben der Entſchiedenheit wie Berkeley und ich, die in Raum und Zeit vorliegende Außenwelt für bloße Vorſtellung des ſie erkennenden Subjekts erklärt; daher er z. B. S. 383 daſelbſt ohne Rückhalt ſagt: „Wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts iſt, als die Erſcheinung in der Sinnlichkeit unſeres Subjekts und eine Art Vorſtellungen deſſelben.“ Aber die ganze Stelle von S. 348—392, in welcher Kant ſeinen entſchiedenen Idealismus überaus ſchön und deutlich darlegt, wurde von ihm in der zweiten Auflage ſupprimirt und dagegen eine Menge ihr widerſtreitender Aeußerungen hineingebracht. Dadurch iſt denn der Text der „Kritik der reinen Vernunft“, wie er vom Jahr 1787 an bis zum Jahr 1838 cirkulirt hat, ein verunſtalteter und verdorbener geworden, und dieſelbe ein ſich ſelbſt widerſprechendes Buch geweſen, deſſen Sinn eben deshalb Niemanden ganz klar und verſtändlich ſeyn konnte. Das Nähere hierüber, wie auch meine Vermuthungen über die Gründe und Schwächen, welche Kanten zu einer ſolchen Verunſtaltung ſeines unſterblichen Werkes haben bewegen können, habe ich dargelegt in einem Briefe an Herrn Profeſſor Roſenkranz, deſſen Hauptſtelle derſelbe in ſeine Vorrede zum zweiten Bande der von ihm beſorgten Ausgabe der ſämmtlichen Werke Kants aufgenommen hat, wohin ich alſo hier verweiſe. In Folge meiner Vorſtellungen nämlich hat im Jahre 1838 Herr Profeſſor Roſenkranz ſich bewogen gefunden, die „Kritik der reinen Vernunft“ in ihrer urſprünglichen Geſtalt wieder herzuſtellen, indem er ſie, in beſagtem zweiten Bande, nach der erſten Auflage von 1781 abdrucken ließ, wodurch er ſich um die Philoſophie ein unſchätzbares Verdienſt erworben, ja das wichtigſte Werk der Deutſchen Litteratur vielleicht vom Untergange gerettet hat; und dies ſoll man ihm nie vergeſſen. Aber Keiner bilde ſich ein, die „Kritik der reinen Vernunft“ zu kennen und einen deutlichen Begriff von Kants

Lehre zu haben, wenn er jene nur in der zweiten, oder einer der folgenden Auflagen geleſen hat; das iſt ſchlechterdings unmöglich: denn er hat nur einen verſtümmelten, verdorbenen, gewiſſermaaßen unächten Text geleſen. Es iſt meine Pflicht, Dies hier entſchieden und zu Jedermanns Warnung auszuſprechen.

Mit der in der erſten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" ſo deutlich ausgeſprochenen, entſchieden idealiſtiſchen Grundanſicht ſteht jedoch die Art, wie Kant das Ding an ſich einführt, in unleugbarem Widerſpruch, und ohne Zweifel iſt dies der Hauptgrund, warum er in der zweiten Auflage die angegebene idealiſtiſche Hauptſtelle ſupprimirte, und ſich geradezu gegen den Berkeleyſchen Idealismus erklärte, wodurch er jedoch nur Inkonſequenzen in ſein Werk brachte, ohne dem Hauptgebrechen deſſelben abhelfen zu können. Dieſes iſt bekanntlich die Einführung des Dinges an ſich, auf die von ihm gewählte Weiſe, deren Unſtatthaftigkeit von G. E. Schulze im „Aeneſidemus" weitläufig dargethan und bald als der unhaltbare Punkt ſeines Syſtems anerkannt wurde. Die Sache läßt ſich mit ſehr Wenigem deutlich machen. Kant gründet die Vorausſetzung des Dinges an ſich, wiewohl unter mancherlei Wendungen verdeckt, auf einen Schluß nach dem Kauſalitätsgeſetz, daß nämlich die empiriſche Anſchauung, richtiger die Empfindung in unſern Sinnesorganen, von der ſie ausgeht, eine äußere Urſache haben müſſe. Nun aber iſt, nach ſeiner eigenen und richtigen Entdeckung, das Geſetz der Kauſalität uns a priori bekannt, folglich eine Funktion unſeres Intellekts, alſo ſubjektiven Urſprungs; ferner iſt die Sinnesempfindung ſelbſt, auf welche wir hier das Kauſalitätsgeſetz anwenden, unleugbar ſubjektiv; und endlich ſogar der Raum, in welchen wir mittelſt dieſer Anwendung die Urſache der Empfindung als Objekt verſetzen, iſt eine a priori gegebene, folglich ſubjektive Form unſeres Intellekts. Mithin bleibt die ganze empiriſche Anſchauung durchweg auf ſubjektivem Grund und Boden, als ein bloßer Vorgang in uns, und nichts von ihr gänzlich Verſchiedenes, von ihr Unabhängiges, läßt ſich als ein Ding an ſich hineinbringen, oder als nothwendige Vorausſetzung darthun. Wirklich iſt und bleibt die empiriſche Anſchauung unſere bloße Vorſtellung: es iſt die Welt als Vorſtellung. Zum Weſen an ſich dieſer können wir nur auf

Digitized by Google

dem ganz anderartigen, von mir eingeſchlagenen Wege, mittelſt Hinzuziehung des Selbſtbewußtſeyns, welches den Willen als das Anſich unſerer eigenen Erſcheinung kund giebt, gelangen: dann aber wird das Ding an ſich ein von der Vorſtellung und ihren Elementen toto genere Verſchiedenes; wie ich dies ausgeführt habe.

Das, wie geſagt, früh nachgewieſene, große Gebrechen des Kantiſchen Syſtems in dieſem Punkt iſt ein Beleg zu dem ſchönen Indiſchen Sprichwort: „Kein Lotus ohne Stengel.“ Die fehlerhafte Ableitung des Dinges an ſich iſt hier der Stengel: jedoch auch nur die Art der Ableitung, nicht die Anerkennung eines Dinges an ſich zur gegebenen Erſcheinung. Auf dieſe letztere Weiſe aber mißverſtand es Fichte; was er nur konnte, weil es ihm nicht um die Wahrheit zu thun war, ſondern um Aufſehen, zur Beförderung ſeiner perſönlichen Zwecke. Demnach war er dreiſt und gedankenlos genug, das Ding an ſich ganz abzuleugnen und ein Syſtem aufzuſtellen, in welchem nicht, wie bei Kant, das bloß Formale der Vorſtellung, ſondern auch das Materiale, der geſammte Inhalt derſelben, vorgeblich a priori aus dem Subjekt abgeleitet wurde. Er rechnete dabei ganz richtig auf die Urtheilsloſigkeit und Niaiſerie des Publikums, welches ſchlechte Sophismen, bloßen Hokuspokus und unſinniges Wiſchiwaſchi für Beweiſe hinnahm; ſo daß es ihm glückte, die Aufmerkſamkeit deſſelben von Kant auf ſich zu lenken und der Deutſchen Philoſophie die Richtung zu geben, in welcher ſie nachher von Schelling weiter geführt wurde und endlich in der unſinnigen Hegelſchen Afterweisheit ihr Ziel erreichte.

Ich komme jetzt auf den ſchon oben berührten großen Fehler Kants zurück, daß er die anſchauliche und die abſtrakte Erkenntniß nicht gehörig geſondert hat, woraus eine heilloſe Konfuſion entſtanden iſt, die wir jetzt näher zu betrachten haben. Hätte er die anſchaulichen Vorſtellungen von den bloß in abstracto gedachten Begriffen ſcharf getrennt, ſo würde er dieſe beiden auseinander gehalten und jedesmal gewußt haben, mit welchen von beiden er es zu thun hätte. Dies iſt nun leider nicht der Fall geweſen, obgleich der Vorwurf darüber noch nicht laut geworden, alſo vielleicht unerwartet iſt. Sein „Objekt der Erfahrung“ davon er beſtändig redet, der eigentliche Gegenſtand der Kate-

Digitized by Google

gorien, iſt nicht die anſchauliche Vorſtellung, iſt aber auch nicht der abſtrakte Begriff, ſondern von beiden verſchieden, und doch beides zugleich, und ein völliges Unding. Denn es hat ihm, ſo unglaublich dies ſcheint, an Beſonnenheit, oder aber an gutem Willen gefehlt, um hierüber mit ſich ſelbſt ins Reine zu kommen und ſich und Anderen deutlich zu erklären, ob ſein „Gegenſtand der Erfahrung, d. h. der durch Anwendung der Kategorien zu Stande kommenden Erkenntniß", die anſchauliche Vorſtellung in Raum und Zeit (meine erſte Klaſſe der Vorſtellungen) iſt, oder bloß der abſtrakte Begriff. Ihm ſchwebt, ſo ſeltſam es auch iſt, beſtändig ein Mittelding von beiden vor, und daher kommt die unſälige Verwirrung, die ich jetzt ans Licht ziehen muß: zu welchem Zweck ich die ganze Elementarlehre im Allgemeinen durchzugehen habe.

Die transſcendentale Aeſthetik iſt ein ſo überaus verdienſtvolles Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen. Ihre Beweiſe haben ſo volle Ueberzeugungskraft, daß ich die Lehrſätze derſelben den unumſtößlichen Wahrheiten beizähle, wie ſie ohne Zweifel auch zu den folgenreichſten gehören, mithin als das Seltenſte auf der Welt, nämlich eine wirkliche, große Entdeckung in der Metaphyſik, zu betrachten ſind. Die von ihm ſtreng bewieſene Thatſache, daß ein Theil unſerer Erkenntniſſe uns a priori bewußt iſt, läßt gar keine andere Erklärung zu, als daß dieſe die Formen unſeres Intellekts ausmachen: ja, dies iſt weniger eine Erklärung, als eben nur der deutliche Ausdruck der Thatſache ſelbſt. Denn a priori bedeutet nichts Anderes, als „nicht auf dem Wege der Erfahrung gewonnen, alſo nicht von Außen in uns gekommen". Was nun aber, ohne von Außen gekommen zu ſeyn, im Intellekt vorhanden iſt, iſt eben das ihm ſelbſt urſprünglich Angehörige, ſein eigenes Weſen. Beſteht nun dies ſo in ihm ſelbſt Vorhandene in der allgemeinen Art und Weiſe, wie alle ſeine Gegenſtände ihm ſich darſtellen müſſen; nun, ſo iſt damit geſagt, daß es die Formen ſeines Erkennens ſind, d. h. die ein für alle Mal feſtgeſtellte Art und Weiſe, wie er dieſe ſeine Funktion vollzieht. Demnach ſind

Digitized by Google

„Erkenntniſſe a priori“ und „ſelbſteigene Formen des Intellekts“ im Grunde nur zwei Ausdrücke für die ſelbe Sache, alſo gewiſſermaaßen Synonyma.

Von den Lehren der transſcendentalen Aeſthetik wüßte ich daher nichts hinwegzunehmen, nur Einiges hinzuzuſetzen. Beſonders nämlich iſt Kant mit ſeinen Gedanken nicht zu Ende gekommen darin, daß er nicht die ganze Eukleidiſche Demonſtrirmethode verwarf, nachdem er doch S. 87; V, 120, geſagt hatte, alle geometriſche Erkenntniß habe aus der Anſchauung unmittelbare Evidenz. Es iſt höchſt merkwürdig, daß ſogar einer ſeiner Gegner, und zwar der ſcharfſinnigſte derſelben, G. E. Schulze (Kritik der theoretiſchen Philoſophie, II, 241), den Schluß macht, daß aus Kants Lehre eine ganz andere Behandlung der Geometrie hervorgehen würde, als die wirklich übliche iſt; wodurch er einen apagogiſchen Beweis gegen Kant zu führen vermeint, in der That aber gegen die Eukleidiſche Methode den Krieg anfängt, ohne es zu wiſſen. Ich berufe mich auf §. 15 im erſten Buch gegenwärtiger Schrift.

Nach der in der transſcendentalen Aeſthetik gegebenen, ausführlichen Erörterung der allgemeinen Formen aller Anſchauung muß man erwarten, doch einige Aufklärung zu erhalten über den Inhalt derſelben, über die Art wie die empiriſche Anſchauung in unſer Bewußtſeyn kommt, wie die Erkenntniß dieſer ganzen, für uns ſo realen und ſo wichtigen Welt in uns entſteht. Allein darüber enthält die ganze Lehre Kants eigentlich nichts weiter, als den oft wiederholten, nichtsſagenden Ausdruck: „Das Empiriſche der Anſchauung wird von Außen gegeben.“ — Dieſerhalb gelangt Kant denn auch hier von den reinen Formen der Anſchauung, durch einen Sprung, zum Denken, zur transſcendentalen Logik. Gleich am Eingange derſelben (Kritik der reinen Vernunft, S. 50; V, 74), wo Kant den materialen Gehalt der empiriſchen Anſchauung zu berühren nicht umhin kann, thut er den erſten falſchen Schritt, begeht das πρωτον ψευδος. „Unſere Erkenntniß“, ſagt er, „hat zwei Quellen, nämlich Receptivität der Eindrücke und Spontaneität der Begriffe: die erſte iſt die Fähigkeit Vorſtellungen zu empfangen, die zweite die, einen Gegenſtand durch dieſe Vorſtellungen zu erkennen: durch die erſte wird uns ein Gegenſtand gegeben, durch die

Digitized by Google

zweite wird er gedacht." — Das iſt falſch: denn danach wäre der Eindruck, für den allein wir bloße Receptivität haben, der alſo von Außen kommt und allein eigentlich „gegeben" iſt, ſchon eine Vorſtellung, ja ſogar ſchon ein Gegenſtand. Er iſt aber nichts weiter, als eine bloße Empfindung im Sinnesorgan, und erſt durch Anwendung des Verſtandes (d. i. des Geſetzes der Kauſalität) und der Anſchauungsformen des Raumes und der Zeit wandelt unſer Intellekt dieſe bloße Empfindung in eine Vorſtellung um, welche nunmehr als Gegenſtand in Raum und Zeit daſteht und von letzterem (dem Gegenſtand) nicht anders unterſchieden werden kann, als ſofern man nach dem Dinge an ſich frägt, außerdem aber mit ihm identiſch iſt. Dieſen Hergang habe ich ausführlich dargelegt in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21. Damit iſt aber das Geſchäft des Verſtandes und der anſchauenden Erkenntniß vollbracht, und es bedarf dazu keiner Begriffe und keines Denkens; daher dieſe Vorſtellungen auch das Thier hat. Kommen Begriffe, kommt Denken hinzu, welchem allerdings Spontaneität beigelegt werden kann; ſo wird die anſchauende Erkenntniß gänzlich verlaſſen, und eine völlig andere Klaſſe von Vorſtellungen, nämlich nichtanſchauliche, abſtrakte Begriffe, tritt ins Bewußtſeyn: dies iſt die Thätigkeit der Vernunft, welche jedoch den ganzen Inhalt ihres Denkens allein aus der dieſem vorhergegangenen Anſchauung und Vergleichung deſſelben mit anderen Anſchauungen und Begriffen hat. So aber bringt Kant das Denken ſchon in die Anſchauung und legt den Grund zu der heilloſen Vermiſchung der intuitiven und abſtrakten Erkenntniß, welche zu rügen ich hier beſchäftigt bin. Er läßt die Anſchauung, für ſich genommen, verſtandlos, rein ſinnlich, alſo ganz paſſiv ſeyn, und erſt durch das Denken (Verſtandeskategorie) einen Gegenſtand aufgefaßt werden: ſo bringt er das Denken in die Anſchauung. Dann iſt aber wiederum der Gegenſtand des Denkens ein einzelnes, reales Objekt; wodurch das Denken ſeinen weſentlichen Charakter der Allgemeinheit und Abſtraktion einbüßt und ſtatt allgemeiner Begriffe einzelne Dinge zum Objekt erhält, wodurch er wieder das Anſchauen in das Denken bringt. Daraus entſpringt die beſagte heilloſe Vermiſchung, und die Folgen dieſes erſten falſchen Schrittes erſtrecken ſich über ſeine ganze Theorie des Erkennens.

Durch das Ganze derſelben zieht ſich die gänzliche Vermiſchung der anſchaulichen Vorſtellung mit der abſtrakten zu einem Mittelding von beiden, welches er als den Gegenſtand der Erkenntniß durch den Verſtand und deſſen Kategorien darſtellt und dieſe Erkenntniß Erfahrung nennt. Es iſt ſchwer zu glauben, daß Kant ſelbſt ſich etwas völlig Beſtimmtes und eigentlich Deutliches bei dieſem Gegenſtand des Verſtandes gedacht habe: dieſes werde ich jetzt beweiſen, durch den ungeheuern Widerſpruch, der durch die ganze transſcendentale Logik geht und die eigentliche Quelle der Dunkelheit iſt, die ſie umhüllt.

Nämlich in der „Kritik der reinen Vernunft", S. 67—69; V, 92—94; S. 89, 90; V, 122, 123; ferner V, 135, 139, 153, wiederholt er und ſchärft ein: der Verſtand ſei kein Vermögen der Anſchauung, ſeine Erkenntniß ſei nicht intuitiv, ſondern diskurſiv; der Verſtand ſei das Vermögen zu urtheilen (S. 69; V, 94), und ein Urtheil ſei mittelbare Erkenntniß, Vorſtellung einer Vorſtellung (S. 68; V, 93); der Verſtand ſei das Vermögen zu denken, und denken ſei die Erkenntniß durch Begriffe (S. 69; V, 94); die Kategorien des Verſtandes ſeien keineswegs die Bedingungen, unter denen Gegenſtände in der Anſchauung gegeben werden (S. 89; V, 122), und die Anſchauung bedürfe der Funktionen des Denkens auf keine Weiſe (S. 91; V, 123); unſer Verſtand könne nur denken, nicht anſchauen (V, S. 135, 139). Ferner in den Prolegomenen, §. 20: Anſchauung, Wahrnehmung, perceptio, gehöre bloß den Sinnen an; das Urtheilen komme allein dem Verſtande zu; und §. 22: die Sache der Sinne ſei anzuſchauen, die des Verſtandes zu denken, d. i. zu urtheilen. — Endlich noch in der „Kritik der praktiſchen Vernunft", vierte Auflage, S. 247: Roſenkranziſche Ausgabe S. 281: der Verſtand iſt diskurſiv, ſeine Vorſtellungen ſind Gedanken, nicht Anſchauungen. — Alles dieſes ſind Kants eigene Worte.

Hieraus folgt, daß dieſe anſchauliche Welt für uns da wäre, auch wenn wir gar keinen Verſtand hätten, daß ſie auf eine ganz unerklärliche Weiſe in unſern Kopf kommt, welches er eben durch ſeinen wunderlichen Ausdruck, die Anſchauung wäre gegeben, häufig bezeichnet, ohne dieſen unbeſtimmten und bildlichen Ausdruck je weiter zu erklären.

Aber nun widerſpricht allem Angeführten auf das ſchreiendeſte ſeine ganze übrige Lehre vom Verſtande, von deſſen Kategorien und von der Möglichkeit der Erfahrung, wie er ſolche in der transſcendentalen Logik vorträgt. Nämlich: „Kritik der reinen Vernunft", S. 79; V, 105, bringt der Verſtand durch ſeine Kategorien Einheit in das Mannigfaltige der Anſchauung, und die reinen Verſtandesbegriffe gehen a priori auf Gegenſtände der Anſchauung. S. 94; V, 126, ſind „die Kategorien Bedingung der Erfahrung, es ſei der Anſchauung oder des Denkens das in ihr angetroffen wird". V, S. 127, iſt der Verſtand Urheber der Erfahrung. V, S. 128, beſtimmen die Kategorien die Anſchauung der Gegenſtände. V, S. 130, iſt Alles, was wir uns im Objekt (das doch wohl ein Anſchauliches und kein Abſtraktum iſt) als verbunden vorſtellen, erſt durch eine Verſtandeshandlung verbunden worden. V, S. 135, wird der Verſtand von Neuem erklärt, als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen: aber, nach allem Sprachgebrauch, iſt die Apperception nicht das Denken eines Begriffs, ſondern iſt Anſchauung. V, S. 136, finden wir gar einen oberſten Grundſatz der Möglichkeit aller Anſchauung in Beziehung auf den Verſtand. V, S. 143, ſteht ſogar als Ueberſchrift, daß alle ſinnliche Anſchauung durch die Kategorien bedingt ſei. Ebendaſelbſt bringt die logiſche Funktion der Urtheile auch das Mannigfaltige gegebener Anſchauungen unter eine Apperception überhaupt, und das Mannigfaltige einer gegebenen Anſchauung ſteht nothwendig unter den Kategorien. V, S. 144, kommt Einheit in die Anſchauung, mittelſt der Kategorien, durch den Verſtand. V, S. 145, wird das Denken des Verſtandes ſehr ſeltſam dadurch erklärt, daß er das Mannigfaltige der Anſchauung ſyntheſirt, verbindet und ordnet. V, S. 161, iſt Erfahrung nur durch die Kategorien möglich und beſteht in der Verknüpfung der Wahrnehmungen, die denn doch wohl Anſchauungen ſind. V, S. 159, ſind die Kategorien Erkenntniſſe a priori von Gegenſtänden der Anſchauung überhaupt. — Ferner wird hier und V, S. 163 und 165, eine Hauptlehre Kants vorgetragen, dieſe: daß der Verſtand die Natur allererſt möglich mache, indem er ihr Geſetze a priori vorſchreibe und ſie ſich

nach seiner Gesetzmäßigkeit richte u. s. w. Nun ist aber die Natur doch wohl ein Anschauliches und kein Abstraktum; der Verstand müßte demnach ein Vermögen der Anschauung seyn. V, S. 168, wird gesagt, die Verstandesbegriffe seien die Principien der Möglichkeit der Erfahrung, und diese sei die Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt; welche Erscheinungen denn doch wohl in der Anschauung dasind. Endlich, S. 189—211; V, 232—265, steht der lange Beweis (dessen Unrichtigkeit in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 23, ausführlich gezeigt ist), daß die objektive Succession und auch das Zugleichseyn der Gegenstände der Erfahrung nicht sinnlich wahrgenommen, sondern allein durch den Verstand in die Natur gebracht werden, welche selbst dadurch erst möglich wird. Gewiß ist aber doch die Natur, die Folge der Begebenheiten und das Zugleichseyn der Zustände lauter Anschauliches und kein bloß abstrakt Gedachtes.

Ich fordere Jeden, der mit mir die Verehrung gegen Kant theilt, auf, diese Widersprüche zu vereinigen, und zu zeigen, daß Kant bei seiner Lehre vom Objekt der Erfahrung und der Art, wie es durch die Thätigkeit des Verstandes und seiner zwölf Funktionen bestimmt wird, etwas ganz Deutliches und Bestimmtes gedacht habe. Ich bin überzeugt, daß der nachgewiesene Widerspruch, der sich durch die ganze transscendentale Logik zieht, der eigentliche Grund der großen Dunkelheit des Vortrags in derselben ist. Kant war sich nämlich des Widerspruchs dunkel bewußt, kämpfte innerlich damit, wollte oder konnte ihn dennoch nicht zum deutlichen Bewußtseyn bringen, verschleierte ihn daher für sich und für Andere, und umgieng ihn auf allerlei Schleichwegen. Davon ist es vielleicht auch abzuleiten, daß er aus dem Erkenntnißvermögen eine so seltsame, komplicirte Maschine machte, mit so vielen Rädern, als da sind die zwölf Kategorien, die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, des innern Sinnes, der transscendentalen Einheit der Apperception, ferner der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe u. s. w. Und ungeachtet dieses großen Apparats wird zur Erklärung der Anschauung der Außenwelt, die denn doch wohl die Hauptsache in unserer Erkenntniß ist, auch nicht einmal ein Versuch gemacht; sondern diese sich aufdringende Anforderung wird recht ärmlich

Digitized by Google

immer durch den nämlichen, nichtsſagenden, bildlichen Ausdruck abgelehnt: „Die empiriſche Anſchauung wird uns gegeben.“ S. 145 der fünften Auflage erfahren wir noch, daß dieſelbe durch das Objekt gegeben wird: mithin muß dieſes etwas von der Anſchauung Verſchiedenes ſeyn.

Wenn wir nun Kants innerſte, von ihm ſelbſt nicht deutlich ausgeſprochene Meinung zu erforſchen uns bemühen; ſo finden wir, daß wirklich ein ſolches, von der Anſchauung verſchiedenes Objekt, das aber auch keineswegs ein Begriff iſt, ihm der eigentliche Gegenſtand für den Verſtand iſt, ja, daß die ſonderbare Vorausſetzung eines ſolchen unvorſtellbaren Gegenſtandes es eigentlich ſeyn ſoll, wodurch allererſt die Anſchauung zur Erfahrung wird. Ich glaube, daß ein altes, eingewurzeltes, aller Unterſuchung abgeſtorbenes Vorurtheil in Kant der letzte Grund iſt von der Annahme eines ſolchen abſoluten Objekts, welches an ſich, d. h. auch ohne Subjekt, Objekt iſt. Es iſt durchaus nicht das angeſchaute Objekt, ſondern es wird durch den Begriff zur Anſchauung hinzugedacht, als etwas derſelben Entſprechendes, und nunmehr iſt die Anſchauung Erfahrung und hat Werth und Wahrheit, die ſie folglich erſt durch die Beziehung auf einen Begriff erhält (im diametralen Gegenſatz gegen unſere Darſtellung, nach welcher der Begriff allein von der Anſchauung Werth und Wahrheit erhält). Das Hinzudenken dieſes direkt nicht vorſtellbaren Objekts zur Anſchauung iſt dann die eigentliche Funktion der Kategorien. „Nur durch Anſchauung wird der Gegenſtand gegeben, der hernach der Kategorie gemäß gedacht wird.“ (Kritik der reinen Vernunft, erſte Auflage, S. 399.) Beſonders deutlich wird dies aus einer Stelle, S. 125 der fünften Auflage: „Nun frägt es ſich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeſchaut, dennoch als Gegenſtand überhaupt gedacht wird“, welches er bejaht. Hier zeigt ſich deutlich die Quelle des Irrthums und der ihn umhüllenden Konfuſion. Denn der Gegenſtand als ſolcher iſt allemal nur für die Anſchauung und in ihr da: ſie mag nun durch die Sinne, oder, bei ſeiner Abweſenheit, durch die Einbildungskraft vollzogen werden. Was hingegen gedacht wird, iſt allemal ein allgemeiner, nicht anſchaulicher Begriff, der allenfalls der Begriff von einem Gegen-

ſtande überhaupt ſeyn kann: aber nur mittelbar, mittelſt der Begriffe, bezieht ſich das Denken auf Gegenſtände, als welche ſelbſt allezeit anſchaulich ſind und bleiben. Denn unſer Denken dient nicht dazu, den Anſchauungen Realität zu verleihen: dieſe haben ſie, ſoweit ſie ihrer fähig ſind (empiriſche Realität) durch ſich ſelbſt; ſondern es dient, das Gemeinſame und die Reſultate der Anſchauungen zuſammenzufaſſen, um ſie aufbewahren und leichter handhaben zu können. Kant aber ſchreibt die Gegenſtände ſelbſt dem Denken zu, um dadurch die Erfahrung und die objektive Welt vom Verſtande abhängig zu machen, ohne jedoch dieſen ein Vermögen der Anſchauung ſeyn zu laſſen. In dieſer Beziehung unterſcheidet er allerdings das Anſchauen vom Denken, macht aber die einzelnen Dinge zum Gegenſtande theils der Anſchauung, theils des Denkens. Wirklich aber ſind ſie nur Erſteres: unſere empiriſche Anſchauung iſt ſofort objektiv; eben weil ſie vom Kauſalnexus ausgeht. Ihr Gegenſtand ſind unmittelbar die Dinge, nicht von dieſen verſchiedene Vorſtellungen. Die einzelnen Dinge werden als ſolche angeſchaut im Verſtande und durch die Sinne: der einſeitige Eindruck auf dieſe wird dabei ſofort durch die Einbildungskraft ergänzt. Sobald wir hingegen zum Denken übergehen, verlaſſen wir die einzelnen Dinge und haben es mit allgemeinen Begriffen ohne Anſchaulichkeit zu thun; wenn wir gleich die Reſultate unſeres Denkens nachher auf die einzelnen Dinge anwenden. Wenn wir Dieſes feſthalten, ſo erhellt die Unzuläſſigkeit der Annahme, daß die Anſchauung der Dinge erſt durch das die zwölf Kategorien anwendende Denken eben dieſer Dinge Realität erhalte und zur Erfahrung werde. Vielmehr iſt in der Anſchauung ſelbſt ſchon die empiriſche Realität, mithin die Erfahrung, gegeben: allein die Anſchauung kann auch nur zu Stande kommen mittelſt Anwendung der Erkenntniß vom Kauſalnexus, welche die einzige Funktion des Verſtandes iſt, auf die Sinnesempfindung. Die Anſchauung iſt demnach wirklich intellektual, was gerade Kant leugnet.

Die hier kritiſirte Annahme Kants findet man, außer der angeführten Stelle, auch noch vorzüglich deutlich ausgeſprochen in der „Kritik der Urtheilskraft", §. 36, gleich Anfangs; desgleichen in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſen-

schaft", in der Anmerkung zur ersten Erklärung der „Phänomenologie". Aber mit einer Naivetät, deren Kant bei diesem mißlichen Punkte sich am wenigsten getraute, findet man sie aufs Deutlichste dargelegt im Buche eines Kantianers, nämlich in Kiesewetters „Grundriß einer allgemeinen Logik", dritte Auflage, Th. I, S. 434 der Auseinandersetzung, und Th. II, §. 52 und 53 der Auseinandersetzung; desgleichen in Tieftrunks „Denklehre in rein Deutschem Gewande" (1825). Da zeigt sich so recht, wie jedem Denker seine nicht selbstdenkenden Schüler zum Vergrößerungsspiegel seiner Fehler werden. Kant ist bei dieser Darstellung seiner einmal beschlossenen Kategorienlehre durchgängig leise aufgetreten, die Schüler hingegen ganz dreist, wodurch sie das Falsche der Sache bloßlegen.

Dem Gesagten zufolge ist bei Kant der Gegenstand der Kategorien zwar nicht das Ding an sich, aber doch dessen nächster Anverwandter: es ist das Objekt an sich, ist ein Objekt, das keines Subjekts bedarf, ist ein einzelnes Ding, und doch nicht in Zeit und Raum, weil nicht anschaulich, ist Gegenstand des Denkens, und doch nicht abstrakter Begriff. Demnach unterscheidet Kant eigentlich dreierlei: 1) die Vorstellung; 2) den Gegenstand der Vorstellung; 3) das Ding an sich. Erstere ist Sache der Sinnlichkeit, welche bei ihm, neben der Empfindung, auch die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit begreift. Das Zweite ist Sache des Verstandes, der es durch seine zwölf Kategorien hinzudenkt. Das Dritte liegt jenseit aller Erkennbarkeit. (Als Beleg hiezu sehe man S. 108 und 109 der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft".) Nun ist aber die Unterscheidung der Vorstellung und des Gegenstandes der Vorstellung ungegründet: dies hatte schon Berkeley bewiesen, und es geht hervor aus meiner ganzen Darstellung im ersten Buche, besonders Kapitel 1 der Ergänzungen, ja aus Kants eigener völlig idealistischer Grundansicht in der ersten Auflage. Wollte man aber nicht den Gegenstand der Vorstellung zur Vorstellung rechnen und mit ihr identifiziren, so müßte man ihn zum Dinge an sich ziehen: dies hängt am Ende von dem Sinne ab, den man dem Worte Gegenstand beilegt. Immer aber steht Dies fest, daß, bei deutlicher Besinnung, nichts weiter zu finden ist, als Vorstellung und Ding an sich. Das unberechtigte Einschieben

Digitized by Google

jenes Zwitters, Gegenstand der Vorstellung, ist die Quelle der Irrthümer Kants: mit dessen Wegnahme fällt aber auch die Lehre von den Kategorien als Begriffen a priori dahin; da sie zur Anschauung nichts beitragen und vom Dinge an sich nicht gelten sollen, sondern wir mittelst ihrer nur jene „Gegenstände der Vorstellungen" denken und dadurch die Vorstellung in Erfahrung umwandeln. Denn jede empirische Anschauung ist schon Erfahrung: empirisch aber ist jede Anschauung, welche von Sinnesempfindung ausgeht: diese Empfindung bezieht der Verstand, mittelst seiner alleinigen Funktion (Erkenntniß a priori des Kausalitätsgesetzes) auf ihre Ursache, welche eben dadurch in Raum und Zeit (Formen der reinen Anschauung) sich darstellt als Gegenstand der Erfahrung, materielles Objekt, im Raum durch alle Zeit beharrend, dennoch aber auch als solches immer noch Vorstellung bleibt, wie eben Raum und Zeit selbst. Wollen wir über diese Vorstellung hinaus, so stehen wir bei der Frage nach dem Ding an sich, welche zu beantworten das Thema meines ganzen Werkes, wie aller Metaphysik überhaupt ist. Mit dem hier dargelegten Irrthume Kants steht in Verbindung sein früher gerügter Fehler, daß er keine Theorie der Entstehung der empirischen Anschauung giebt, sondern diese ohne Weiteres gegeben seyn läßt, sie identifizirend mit der bloßen Sinnesempfindung, der er nur noch die Anschauungsformen Raum und Zeit beigiebt, beide unter dem Namen Sinnlichkeit begreifend. Aber aus diesen Materialien entsteht noch keine objektive Vorstellung: vielmehr erfordert diese schlechterdings Beziehung der Empfindung auf ihre Ursache, also Anwendung des Kausalitätsgesetzes, also Verstand; da ohne Dieses die Empfindung immer noch subjektiv bleibt und kein Objekt in den Raum versetzt, auch wenn ihr dieser beigegeben ist. Aber bei Kant durfte der Verstand nicht zur Anschauung verwendet werden: er sollte bloß denken, um innerhalb der transscendentalen Logik zu bleiben. Hiemit hängt wieder ein anderer Fehler Kants zusammen: daß er für die richtig erkannte Apriorität des Kausalitätsgesetzes den allein gültigen Beweis, nämlich den aus der Möglichkeit der objektiven empirischen Anschauung selbst, zu führen mir überlassen hat, und statt dessen einen offenbar falschen giebt, wie ich dies schon in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 23, dargethan habe. —

Aus Obigem iſt klar, daß Kants „Gegenſtand der Vorſtellung" (2) zuſammengeſetzt iſt aus Dem, was er theils der Vorſtellung (1), theils dem Ding an ſich (3) geraubt hat. Wenn wirklich die Erfahrung nur dadurch zu Stande käme, daß unſer Verſtand zwölf verſchiedene Funktionen anwendete, um durch ebenſo viele Begriffe a priori die Gegenſtände, welche vorher bloß angeſchaut wurden, zu denken; ſo müßte jedes wirkliche Ding als ſolches eine Menge Beſtimmungen haben, welche als a priori gegeben, ſich, eben wie Raum und Zeit, ſchlechterdings nicht wegdenken ließen, ſondern ganz weſentlich zum Daſeyn des Dinges gehörten, jedoch nicht abzuleiten wären aus den Eigenſchaften des Raumes und der Zeit. Aber nur eine einzige dergleichen Beſtimmung iſt anzutreffen: die der Kauſalität. Auf dieſer beruht die Materialität, da das Weſen der Materie im Wirken beſteht und ſie durch und durch Kauſalität iſt (ſiehe Bd. II, Kap. 4). Materialität aber iſt es allein, die das reale Ding vom Phantaſiebilde, welches denn doch nur Vorſtellung iſt, unterſcheidet. Denn die Materie, als beharrend, giebt dem Dinge die Beharrlichkeit durch alle Zeit, ſeiner Materie nach, während die Formen wechſeln, in Gemäßheit der Kauſalität. Alles Uebrige am Dinge ſind entweder Beſtimmungen des Raumes, oder der Zeit, oder ſeine empiriſchen Eigenſchaften, die alle zurücklaufen auf ſeine Wirkſamkeit, alſo nähere Beſtimmungen der Kauſalität ſind. Die Kauſalität aber geht ſchon als Bedingung in die empiriſche Anſchauung ein, welche demnach Sache des Verſtandes iſt, der ſchon die Anſchauung möglich macht, außer dem Kauſalitätsgeſetze aber zur Erfahrung und ihrer Möglichkeit nichts beiträgt. Was die alten Ontologien füllt, iſt, außer dem hier Angegebenen, nichts weiter als Verhältniſſe der Dinge zu einander, oder zu unſerer Reflexion, und zuſammengeraffte farrago.

Ein Merkmal der Grundloſigkeit der Kategorienlehre giebt ſchon der Vortrag derſelben. Welch ein Abſtand, in dieſer Hinſicht, zwiſchen der transſcendentalen Aeſthetik und der transſcendentalen Analytik! Dort, welche Klarheit, Beſtimmtheit, Sicherheit, feſte Ueberzeugung, die ſich unverhohlen ausſpricht und unfehlbar mittheilt! Alles iſt lichtvoll, keine finſtern Schlupfwinkel ſind gelaſſen: Kant weiß was er will, und weiß daß er Recht hat. Hier hingegen iſt Alles dunkel, verworren, unbe-

ſtimmt, ſchwankend, unſicher, der Vortrag ängſtlich, voll Entſchuldigungen und Berufungen auf Kommendes, oder gar Zurückbehaltenes. Auch iſt der ganze zweite und dritte Abſchnitt der Deduktion der reinen Verſtandesbegriffe in der zweiten Auflage völlig geändert, weil er Kanten ſelbſt nicht genügte, und iſt ein ganz anderer, als in der erſten, jedoch nicht klärer geworden. Man ſieht wirklich Kanten im Kampfe mit der Wahrheit, um ſeine einmal beſchloſſene Lehrmeinung durchzuſetzen. In der transſcendentalen Aeſthetik ſind alle ſeine Lehrſätze wirklich bewieſen, aus unleugbaren Thatſachen des Bewußtſeyns; in der transſcendentalen Analytik hingegen finden wir, wenn wir es beim Lichte betrachten, bloße Behauptungen, daß es ſo ſei und ſeyn müſſe. Alſo hier, wie überall, trägt der Vortrag das Gepräge des Denkens, aus dem er hervorgegangen: denn der Stil iſt die Phyſiognomie des Geiſtes. — Noch iſt zu bemerken, daß Kant, ſo oft er, zur näheren Erörterung, ein Beiſpiel geben will, faſt jedes Mal die Kategorie der Kauſalität dazu nimmt, wo das Geſagte dann richtig ausfällt, — weil eben das Kauſalitätsgeſetz die wirkliche, aber auch alleinige Form des Verſtandes iſt, und die übrigen elf Kategorien nur blinde Fenſter ſind. Die Deduktion der Kategorien iſt in der erſten Auflage einfacher und unumwundener, als in der zweiten. Er bemüht ſich darzulegen, wie nach der von der Sinnlichkeit gegebenen Anſchauung, der Verſtand, mittelſt des Denkens der Kategorien, die Erfahrung zu Stande bringt. Dabei werden die Ausdrücke Rekognition, Reproduktion, Aſſociation, Apprehenſion, transſcendentale Einheit der Apperception, bis zur Ermüdung wiederholt und doch keine Deutlichkeit erreicht. Höchſt beachtenswerth iſt es aber, daß er bei dieſer Auseinanderſetzung nicht ein einziges Mal berührt, was doch Jedem zuerſt einfallen muß, das Beziehen der Sinnesempfindung auf ihre äußere Urſache. Wollte er daſſelbe nicht gelten laſſen, ſo mußte er es ausdrücklich leugnen; aber auch dies thut er nicht. Er ſchleicht alſo darum herum, und alle Kantianer ſind ihm eben ſo nachgeſchlichen. Das geheime Motiv hiezu iſt, daß er den Kauſalnexus unter dem Namen „Grund der Erſcheinung" für ſeine falſche Ableitung des Dinges an ſich aufſpart; und nächſtdem, daß durch die Beziehung auf die Urſache die Anſchauung intellektual würde, was er nicht zugeben

darf. Ueberdies scheint er gefürchtet zu haben, daß wenn man den Kausalnexus zwischen Sinnesempfindung und Objekt gelten läßt, letzteres sofort zum Ding an sich werden und den Locke'schen Empirismus einführen würde. Diese Schwierigkeit aber wird beseitigt durch die Besonnenheit, welche uns vorhält, daß das Kausalitätsgesetz subjektiven Ursprungs ist, so gut wie die Sinnesempfindung selbst, überdies auch der eigene Leib, sofern er im Raum erscheint, bereits zu den Vorstellungen gehört. Aber Dies einzugestehen verhinderte Kanten seine Furcht vor dem Berkeley'schen Idealismus.

Als die wesentliche Operation des Verstandes mittelst seiner zwölf Kategorien wird wiederholentlich angegeben „die Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung": jedoch wird Dies nie gehörig erläutert, noch gezeigt, was denn dieses Mannigfaltige der Anschauung vor der Verbindung durch den Verstand sei. Nun aber sind die Zeit und der Raum, dieser in allen seinen drei Dimensionen, Continua, d. h. alle ihre Theile sind ursprünglich nicht getrennt, sondern verbunden. Sie aber sind die durchgängigen Formen unserer Anschauung: also erscheint auch Alles, was in ihnen sich darstellt (gegeben wird), schon ursprünglich als Continuum, d. h. seine Theile treten schon als verbunden auf und bedürfen keiner hinzukommenden Verbindung des Mannigfaltigen. Wollte man aber jene Vereinigung des Mannigfaltigen der Anschauung etwan dahin auslegen, daß ich die verschiedenen Sinneseindrücke von einem Objekt doch nur auf dieses eine beziehe, also z. B. eine Glocke anschauend, erkenne, daß Das, was mein Auge als gelb, meine Hände als glatt und hart, mein Ohr als tönend afficirt, doch nur ein und derselbe Körper sei; so ist dies vielmehr eine Folge der Erkenntniß a priori vom Kausalnexus (dieser wirklichen und alleinigen Funktion des Verstandes), vermöge welcher alle jene verschiedenen Einwirkungen auf meine verschiedenen Sinnesorgane mich doch nur auf eine gemeinsame Ursache derselben, nämlich die Beschaffenheit des vor mir stehenden Körpers, hinleiten, so daß mein Verstand, ungeachtet der Verschiedenheit und Vielheit der Wirkungen, doch die Einheit der Ursache als ein einziges, sich eben dadurch anschaulich darstellendes Objekt apprehendirt. — In der schönen Rekapitulation seiner Lehre, welche Kant in der „Kritik der reinen

Digitized by Google

Vernunft", S. 719—726, oder V, 747—754 giebt, erklärt er die Kategorien vielleicht deutlicher als irgendwo, nämlich als „die bloße Regel der Syntheſis Desjenigen, was die Wahrnehmung a posteriori gegeben hat." Ihm ſcheint dabei ſo etwas vorzuſchweben, wie daß, bei der Konſtruktion des Triangels, die Winkel die Regel der Zuſammenſetzung der Linien geben: wenigſtens kann man an dieſem Bilde ſich was er von der Funktion der Kategorien ſagt am beſten erläutern. Die Vorrede zu den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft" enthält eine lange Anmerkung, welche ebenfalls eine Erklärung der Kategorien liefert und beſagt, daß ſie „von den formalen Verſtandeshandlungen im Urtheilen in nichts unterſchieden ſeien", als darin, daß in letzteren Subjekt und Prädikat allenfalls ihre Stelle vertauſchen können; ſodann wird daſelbſt das Urtheil überhaupt definirt als „eine Handlung, durch die gegebene Vorſtellungen zuerſt Erkenntniſſe eines Objekts werden." Hienach müßten die Thiere, da ſie nicht urtheilen, auch gar keine Objekte erkennen. Ueberhaupt giebt es, nach Kant, von den Objekten bloß Begriffe, keine Anſchauungen. Ich hingegen ſage: Objekte ſind zunächſt nur für die Anſchauung da, und Begriffe ſind allemal Abſtraktionen aus dieſer Anſchauung. Daher muß das abſtrakte Denken ſich genau nach der in der Anſchauung vorhandenen Welt richten, da bloß die Beziehung auf dieſe den Begriffen Inhalt giebt, und wir dürfen für die Begriffe keine andere a priori beſtimmte Form annehmen, als die Fähigkeit zur Reflexion überhaupt, deren Weſen die Bildung der Begriffe, d. i. abſtrakter, nichtanſchaulicher Vorſtellungen iſt, welche die einzige Funktion der Vernunft ausmacht, wie ich im erſten Buch gezeigt habe. Ich verlange demnach, daß wir von den Kategorien elf zum Fenſter hinauswerfen und allein die der Kauſalität behalten, jedoch einſehen, daß ihre Thätigkeit ſchon die Bedingung der empiriſchen Anſchauung iſt, welche ſonach nicht bloß ſenſual, ſondern intellektual iſt, und daß der ſo angeſchaute Gegenſtand, das Objekt der Erfahrung, Eins ſei mit der Vorſtellung, von welcher nur noch das Ding an ſich zu unterſcheiden iſt.

Nach in verſchiedenen Lebensaltern wiederholtem Studium der „Kritik der reinen Vernunft" hat ſich mir über die Entſtehung der transſcendentalen Logik eine Ueberzeugung aufgedrängt,

die ich, als zum Verſtändniß derſelben ſehr förderlich, hier mittheile. Auf objektive Auffaſſung und höchſte menſchliche Beſonnenheit gegründete Entdeckung iſt ganz allein das Apperçu, daß Zeit und Raum a priori von uns erkannt werden. Durch dieſen glücklichen Fund erfreut, wollte Kant die Ader deſſelben noch weiter verfolgen, und ſeine Liebe zur architektoniſchen Symmetrie gab ihm den Leitfaden. Wie er nämlich der empiriſchen Anſchauung eine reine Anſchauung a priori als Bedingung untergelegt gefunden hatte; ebenſo, meinte er, würden auch wohl den empiriſch erworbenen Begriffen gewiſſe reine Begriffe als Vorausſetzung in unſerem Erkenntnißvermögen zum Grunde liegen, und das empiriſche wirkliche Denken allererſt durch ein reines Denken a priori, welches an ſich aber gar keine Gegenſtände hätte, ſondern ſie aus der Anſchauung nehmen müßte, möglich ſeyn; ſo daß, wie die transſcendentale Aeſthetik eine Grundlage a priori der Mathematik nachweiſt, es auch für die Logik eine ſolche geben müßte; wodurch alsdann jene erſtere an einer transſcendentalen Logik ſymmetriſch einen Pendant erhielte. Von jetzt an war Kant nicht mehr unbefangen, nicht mehr im Zuſtande des reinen Forſchens und Beobachtens des im Bewußtſeyn Vorhandenen; ſondern er war durch eine Vorausſetzung geleitet, und verfolgte eine Abſicht, nämlich die, zu finden was er vorausſetzte, um auf die ſo glücklich entdeckte transſcendentale Aeſthetik eine ihr analoge, alſo ihr ſymmetriſch entſprechende, transſcendentale Logik als zweites Stockwerk aufzuſetzen. Hiezu nun verfiel er auf die Tafel der Urtheile, aus welcher er, ſo gut es gehen wollte, die Kategorientafel bildete, als die Lehre von zwölf reinen Begriffen a priori, welche die Bedingung unſeres Denkens eben der Dinge ſeyn ſollten, deren Anſchauung durch die zwei Formen der Sinnlichkeit a priori bedingt iſt: ſymmetriſch entſprach alſo jetzt der reinen Sinnlichkeit ein reiner Verſtand. Danach nun gerieth er auf noch eine Betrachtung, die ihm ein Mittel darbot, die Plauſibilität der Sache zu erhöhen, mittelſt der Annahme des Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe, wodurch aber gerade der ihm ſelbſt unbewußte Hergang ſeines Verfahrens ſich am deutlichſten verräth. Indem er nämlich darauf ausgieng, für jede empiriſche Funktion des Erkenntnißvermögens eine analoge apriori ſche zu finden, be-

Digitized by Google

merkte er, daß zwiſchen unſerem empiriſchen Anſchauen und unſerem empiriſchen, in abſtrakten nichtanſchaulichen Begriffen vollzogenem Denken noch eine Vermittelung, wenn auch nicht immer, doch ſehr häufig Statt findet, indem wir nämlich dann und wann vom abſtrakten Denken auf das Anſchauen zurückzugehen verſuchen; aber bloß verſuchen, eigentlich um uns zu überzeugen, daß unſer abſtraktes Denken ſich von dem ſichern Boden der Anſchauung nicht weit entfernt habe, und etwan überfliegend, oder auch zu bloßem Wortkram geworden ſei; ungefähr ſo, wie wir, im Finſtern gehend, dann und wann nach der leitenden Wand greifen. Wir gehen alsdann, eben auch nur verſuchsweiſe und momentan, auf das Anſchauen zurück, indem wir eine dem uns gerade beſchäftigenden Begriffe entſprechende Anſchauung in der Phantaſie hervorrufen, welche jedoch dem Begriffe nie ganz adäquat ſeyn kann, ſondern ein bloßer einſtweiliger Repräſentant deſſelben iſt: über dieſen habe ich das Nöthige ſchon in meiner Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", §. 28, beigebracht. Kant benennt ein flüchtiges Phantasma dieſer Art, im Gegenſatz des vollendeten Bildes der Phantaſie, ein Schema, ſagt, es ſei gleichſam ein Monogramm der Einbildungskraft, und behauptet nun, daß, ſo wie ein ſolches zwiſchen unſerem abſtrakten Denken empiriſch erworbener Begriffe und unſerer klaren, durch die Sinne geſchehenden Anſchauung in der Mitte ſteht, auch zwiſchen dem Anſchauungsvermögen a priori der reinen Sinnlichkeit und dem Denkvermögen a priori des reinen Verſtandes (alſo den Kategorien) dergleichen Schemata der reinen Verſtandesbegriffe a priori vorhanden ſeien, welche Schemata er, als Monogramme der reinen Einbildungskraft a priori, ſtückweiſe beſchreibt und jedes derſelben der ihm entſprechenden Kategorie zutheilt, in dem wunderlichen „Hauptſtück vom Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe", welches als höchſt dunkel berühmt iſt, weil kein Menſch je hat daraus klug werden können; deſſen Dunkelheit jedoch ſich aufhellt, wenn man es von dem hier gegebenen Standpunkt aus betrachtet, wo denn aber auch mehr, als irgendwo, die Abſichtlichkeit ſeines Verfahrens und der zum voraus gefaßte Entſchluß, zu finden was der Analogie entſpräche und der architektoniſchen Symmetrie dienen könnte, an den Tag tritt: ja, dies iſt hier in einem Grade der Fall, der die Sache an das Komiſche

heranführt. Denn indem er den empiriſchen Schematen (oder Repräſentanten unſerer wirklichen Begriffe durch die Phantaſie) analoge Schemata der reinen (inhaltsloſen) Verſtandesbegriffe a priori (Kategorien) annimmt, überſieht er, daß der Zweck ſolcher Schemata hier ganz wegfällt. Denn der Zweck der Schemata beim empiriſchen (wirklichen) Denken bezieht ſich ganz allein auf den materiellen Inhalt ſolcher Begriffe: da nämlich dieſe aus der empiriſchen Anſchauung abgezogen ſind, helfen und orientiren wir uns dadurch, daß wir beim abſtrakten Denken zwiſchendurch ein Mal auf die Anſchauung, daraus die Begriffe entnommen ſind, einen flüchtigen Rückblick werfen, uns zu verſichern, daß unſer Denken noch realen Gehalt habe. Dies ſetzt aber nothwendig voraus, daß die uns beſchäftigenden Begriffe aus der Anſchauung entſprungen ſeien, und iſt ein bloßes Zurückſehen auf ihren materialen Inhalt, ja ein bloßes Hülfsmittel unſerer Schwäche. Aber bei Begriffen a priori, als welche noch gar keinen Inhalt haben, fällt offenbar dergleichen nothwendig weg: denn dieſe ſind nicht aus der Anſchauung entſprungen, ſondern kommen ihr von innen entgegen, um aus ihr einen Inhalt erſt zu empfangen, haben alſo noch nichts, worauf ſie zurückſehen könnten. Ich bin hiebei weitläufig, weil gerade Dieſes auf den geheimen Hergang des Kantiſchen Philoſophirens Licht wirft, der demnach darin beſteht, daß Kant, nach der glücklichen Entdeckung der beiden Anſchauungsformen a priori, nunmehr, am Leitfaden der Analogie, für jede Beſtimmung unſerer empiriſchen Erkenntniß ein Analogon a priori darzuthun ſich beſtrebt, und Dies zuletzt, in den Schematen, ſogar auf eine bloß pſychologiſche Thatſache ausdehnt, wobei der anſcheinende Tiefſinn und die Schwierigkeit der Darſtellung gerade dienen, dem Leſer zu verbergen, daß der Inhalt derſelben eine ganz unerweisliche und bloß willkürliche Annahme bleibt: Der aber, welcher in den Sinn ſolcher Darſtellung endlich eindringt, wird dann leicht verleitet, dies mühſam erlangte Verſtändniß für Ueberzeugung von der Wahrheit der Sache zu halten. Hätte hingegen Kant, wie bei der Entdeckung der Anſchauungen a priori, auch hier ſich unbefangen und rein beobachtend verhalten; ſo müßte er gefunden haben, daß was zur reinen Anſchauung des Raumes und der Zeit hinzukommt, wenn aus ihr eine empiriſche wird, einerſeits die Empfindung und

andererseits die Erkenntniß der Kausalität ist, welche die bloße Empfindung in objektive empirische Anschauung verwandelt, eben deshalb aber nicht erst aus dieser entlehnt und erlernt, sondern a priori vorhanden und eben die Form und Funktion des reinen Verstandes ist, aber auch seine einzige, jedoch eine so folgenreiche, daß alle unsere empirische Erkenntniß auf ihr beruht. — Wenn, wie oft gesagt worden, die Widerlegung eines Irrthums erst dadurch vollständig wird, daß man seine Entstehungsart psychologisch nachweist; so glaube ich Dieses im Obigen, in Hinsicht auf Kants Lehre von den Kategorien und ihren Schematen, geleistet zu haben.

Nachdem nun Kant in die ersten einfachen Grundzüge einer Theorie des Vorstellungsvermögens so große Fehler gebracht hatte, gerieth er auf vielfältige, sehr zusammengesetzte Annahmen. Dahin gehört zuvörderst die synthetische Einheit der Apperception: ein sehr wunderliches Ding, sehr wunderlich dargestellt. „Das Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können." Muß — können: dies ist eine problematisch-apodiktische Enuntiation; zu Deutsch, ein Satz der mit der einen Hand nimmt, was er mit der andern giebt. Und was ist der Sinn dieses so auf der Spitze balancirenden Satzes? — Daß alles Vorstellen ein Denken sei? — Das ist nicht: und es wäre heillos; es gäbe sodann nichts als abstrakte Begriffe, am wenigsten aber eine reine reflexions- und willensfreie Anschauung, dergleichen die des Schönen ist, die tiefste Erfassung des wahren Wesens der Dinge, d. h. ihrer Platonischen Ideen. Auch müßten dann wieder die Thiere entweder auch denken, oder nicht einmal vorstellen. — Oder soll etwan der Satz heißen: kein Objekt ohne Subjekt? Das wäre sehr schlecht dadurch ausgedrückt und käme zu spät. Wenn wir Kants Aeußerungen zusammenfassen, werden wir finden, daß was er unter der synthetischen Einheit der Apperception versteht, gleichsam das ausdehnungslose Centrum der Sphäre aller unserer Vorstellungen ist, deren Radien zu ihm konvergiren. Es ist was ich das Subjekt des Erkennens, das Korrelat aller Vorstellungen nenne, und ist zugleich Das, was ich, im Kapitel 22

Digitized by Google

des zweiten Bandes, als den Brennpunkt, in welchen die Strahlen der Gehirnthätigkeit konvergiren, ausführlich beſchrieben und erörtert habe. Dahin alſo verweiſe ich hier, um mich nicht zu wiederholen.

Daß ich die ganze Lehre von den Kategorien verwerfe und ſie den grundloſen Annahmen, mit denen Kant die Theorie des Erkennens belaſtete, beizähle, geht aus der oben gegebenen Kritik derſelben hervor; imgleichen aus der Nachweiſung der Widerſprüche in der transſcendentalen Logik, welche ihren Grund hatten in der Vermiſchung der anſchaulichen und abſtrakten Erkenntniß; ferner auch aus der Nachweiſung des Mangels an einem deutlichen und beſtimmten Begriff vom Weſen des Verſtandes und der Vernunft, ſtatt deſſen wir in Kants Schriften nur unzuſammenhängende, nicht übereinſtimmende, dürftige und unrichtige Ausſprüche über jene beiden Geiſtesvermögen fanden. Es geht endlich hervor aus den Erklärungen, die ich ſelbſt, im erſten Buch und deſſen Ergänzungen, noch ausführlicher in der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", §. 21, 26 und 34, von denſelben Geiſtesvermögen gegeben habe, welche Erklärungen ſehr beſtimmt, deutlich, aus der Betrachtung des Weſens unſerer Erkenntniß offenbar ſich ergebend, und mit den im Sprachgebrauch und den Schriften aller Zeiten und Völker ſich kundgebenden, nur nicht zur Deutlichkeit gebrachten Begriffen von jenen beiden Erkenntnißkräften völlig übereinſtimmend ſind. Ihre Vertheidigung gegen die davon ſehr verſchiedene Kantiſche Darſtellung iſt zum großen Theil ſchon mit der Aufdeckung der Fehler jener Darſtellung gegeben. — Da nun aber doch die Tafel der Urtheile, welche Kant ſeiner Theorie des Denkens, ja ſeiner ganzen Philoſophie zum Grunde legt, an ſich, im Ganzen ihre Richtigkeit hat; ſo liegt mir noch ob, nachzuweiſen, wie dieſe allgemeinen Formen aller Urtheile in unſerem Erkenntnißvermögen entſpringen, und ſie mit meiner Darſtellung deſſelben in Uebereinſtimmung zu ſetzen. — Ich werde bei dieſer Erörterung mit den Begriffen Verſtand und Vernunft immer den Sinn verbinden, welchen ihnen meine Erklärung gegeben hat, die ich daher als dem Leſer geläufig vorausſetze.

Digitized by Google

Ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen Kants Methode und der, welche ich befolge, liegt darin, daß er von der mittelbaren, der reflektirten Erkenntniß ausgeht, ich dagegen von der unmittelbaren, der intuitiven. Er iſt demjenigen zu vergleichen, der die Höhe eines Thurmes aus deſſen Schatten mißt, ich aber dem, welcher den Maaßſtab unmittelbar anlegt. Daher iſt ihm die Philoſophie eine Wiſſenſchaft *aus* Begriffen, mir eine Wiſſenſchaft *in* Begriffe, aus der anſchaulichen Erkenntniß, der alleinigen Quelle aller Evidenz, geſchöpft und in allgemeine Begriffe gefaßt und fixirt. Dieſe ganze, uns umgebende, anſchauliche, vielgeſtaltete, bedeutungsreiche Welt überſpringt er und hält ſich an die Formen des abſtrakten Denkens; wobei, obſchon von ihm nie ausgeſprochen, die Vorausſetzung zum Grunde liegt, daß die Reflexion der Ektypos aller Anſchauung ſei, daher alles Weſentliche der Anſchauung in der Reflexion ausgedrückt ſeyn müſſe, und zwar in ſehr zuſammengezogenen, daher leicht überſehbaren Formen und Grundzügen. Demnach gäbe das Weſentliche und Geſetzmäßige des abſtrakten Erkennens alle Fäden an die Hand, welche das bunte Puppenſpiel der anſchaulichen Welt vor unſeren Augen in Bewegung ſetzen. — Hätte nur Kant dieſen oberſten Grundſatz ſeiner Methode deutlich ausgeſprochen, und ihn dann konſequent befolgt, wenigſtens hätte er dann das Intuitive vom Abſtrakten rein ſondern müſſen, und wir hätten nicht mit unauflöslichen Widerſprüchen und Konfuſionen zu kämpfen. Aus der Art aber, wie er ſeine Aufgabe gelöſt, ſieht man, daß ihm jener Grundſatz ſeiner Methode nur ſehr undeutlich vorgeſchwebt hat, daher man, nach einem gründlichen Studium ſeiner Philoſophie, denſelben doch noch erſt zu errathen hat.

Was nun die angegebene Methode und Grundmaxime ſelbſt betrifft, ſo hat ſie viel für ſich und iſt ein glänzender Gedanke. Schon das Weſen aller Wiſſenſchaft beſteht darin, daß wir das endlos Mannigfaltige der anſchaulichen Erſcheinungen unter komparativ wenige abſtrakte Begriffe zuſammenfaſſen, aus denen wir ein Syſtem ordnen, von welchem aus wir alle jene Erſcheinungen völlig in der Gewalt unſerer Erkenntniß haben, das Geſchehene erklären und das Künftige beſtimmen können. Die Wiſſenſchaften theilen aber unter ſich das weitläufige Gebiet der Erſcheinungen, nach den beſonderen, mannigfaltigen Arten dieſer letzteren.

Nun war es ein kühner und glücklicher Gedanke, das den Begriffen als ſolchen und abgeſehen von ihrem Inhalt durchaus Weſentliche zu iſoliren, um aus den ſo gefundenen Formen alles Denkens zu erſehen, was auch allem intuitiven Erkennen, folglich der Welt als Erſcheinung überhaupt, weſentlich ſei: und weil nun dieſes a priori, wegen der Nothwendigkeit jener Formen des Denkens, gefunden wäre; ſo wäre es ſubjektiven Urſprungs, und führte eben zu Kants Zwecken. — Nun hätte aber hiebei, ehe man weiter gieng, unterſucht werden müſſen, welches das Verhältniß der Reflexion zur anſchaulichen Erkenntniß ſei (was freilich die von Kant vernachläſſigte reine Sonderung beider vorausſetzt), auf welche Weiſe eigentlich jene dieſe wiedergebe und vertrete, ob ganz rein, oder ſchon durch Aufnahme in ihre (der Reflexion) eigene Formen umgeändert und zum Theil unkenntlich gemacht; ob die Form der abſtrakten, reflektiven Erkenntniß mehr beſtimmt werde durch die Form der anſchaulichen, oder durch die ihr ſelbſt, der reflektiven, unabänderlich anhängende Beſchaffenheit, ſo daß auch Das, was in der intuitiven Erkenntniß ſehr heterogen iſt, ſobald es in die reflektive eingegangen, nicht mehr zu unterſcheiden iſt, und umgekehrt manche Unterſchiede, die wir in der reflektiven Erkenntnißart wahrnehmen, auch aus dieſer ſelber entſprungen ſind und keineswegs auf ihnen entſprechende Verſchiedenheiten in der intuitiven Erkenntniß deuten. Als Reſultat dieſer Forſchung hätte ſich aber ergeben, daß die anſchauliche Erkenntniß bei ihrer Aufnahme in die Reflexion beinahe ſo viel Veränderung erleidet, wie die Nahrungsmittel bei ihrer Aufnahme in den thieriſchen Organismus, deſſen Formen und Miſchungen durch ihn ſelbſt beſtimmt werden und aus deren Zuſammenſetzung gar nicht mehr die Beſchaffenheit der Nahrungsmittel zu erkennen iſt; — oder (weil dieſes ein wenig zu viel geſagt iſt) wenigſtens hätte ſich ergeben, daß die Reflexion ſich zur anſchaulichen Erkenntniß keineswegs verhält, wie der Spiegel im Waſſer zu den abgeſpiegelten Gegenſtänden, ſondern kaum nur noch ſo, wie der Schatten dieſer Gegenſtände zu ihnen ſelbſt, welcher Schatten nur einige äußere Umriſſe wiedergiebt, aber auch das Mannigfaltigſte in dieſelbe Geſtalt vereinigt und das Verſchiedenſte durch den nämlichen Umriß darſtellt; ſo daß keineswegs

von ihm ausgehend sich die Gestalten der Dinge vollständig und sicher konstruiren ließen.

Die ganze reflektive Erkenntniß, oder die Vernunft, hat nur eine Hauptform, und diese ist der abstrakte Begriff: sie ist der Vernunft selbst eigen und hat unmittelbar keinen nothwendigen Zusammenhang mit der anschaulichen Welt, welche daher auch ganz ohne jene für die Thiere dasteht, und auch eine ganz andere seyn könnte, dennoch aber jene Form der Reflexion ebenso wohl zu ihr passen würde. Die Vereinigung der Begriffe zu Urtheilen hat aber gewisse bestimmte und gesetzliche Formen, welche, durch Induktion gefunden, die Tafel der Urtheile ausmachen. Diese Formen sind größtentheils abzuleiten aus der reflektiven Erkenntnißart selbst, also unmittelbar aus der Vernunft, namentlich sofern sie durch die vier Denkgesetze (von mir metalogische Wahrheiten genannt) und durch das dictum de omni et nullo entstehen. Andere von diesen Formen haben aber ihren Grund in der anschauenden Erkenntnißart, also im Verstande, geben aber deshalb keineswegs Anweisung auf ebenso viele besondere Formen des Verstandes; sondern sind ganz und gar aus der einzigen Funktion die der Verstand hat, nämlich der unmittelbaren Erkenntniß von Ursach und Wirkung, abzuleiten. Noch andere von jenen Formen endlich sind entstanden aus dem Zusammentreffen und der Verbindung der reflektiven und der intuitiven Erkenntnißart, oder eigentlich aus der Aufnahme dieser in jene. Ich werde nunmehr die Momente des Urtheils einzeln durchgehen und den Ursprung eines jeden aus den besagten Quellen nachweisen; woraus von selbst folgt, daß eine Deduktion von Kategorien aus ihnen wegfällt und die Annahme dieser ebenso grundlos ist, als ihre Darstellung verworren und sich selbst widerstreitend befunden worden.

1) Die sogenannte Quantität der Urtheile entspringt aus dem Wesen der Begriffe als solcher, hat ihren Grund also lediglich in der Vernunft, und hat mit dem Verstande und der anschaulichen Erkenntniß gar keinen unmittelbaren Zusammenhang. — Es ist nämlich, wie im ersten Buche ausgeführt, den Begriffen als solchen wesentlich, daß sie einen Umfang, eine Sphäre haben, und der weitere, unbestimmtere den engeren, bestimmteren einschließt, welcher letztere daher auch ausgeschieden werden kann; und zwar kann dieses entweder so geschehen, daß man ihn nur

Digitized by Google

als unbestimmten Theil des weitern Begriffes überhaupt bezeichnet, oder auch so, daß man ihn bestimmt und völlig aussondert, mittelst Beilegung eines besondern Namens. Das Urtheil, welches die Vollziehung dieser Operation ist, heißt im ersten Fall ein besonderes, im zweiten ein allgemeines; z. B. ein und derselbe Theil der Sphäre des Begriffes Baum kann durch ein besonderes und durch ein allgemeines Urtheil isolirt werden, nämlich: „Einige Bäume tragen Galläpfel"; oder so: „Alle Eichen tragen Galläpfel". — Man sieht, daß die Verschiedenheit beider Operationen sehr gering ist, ja, daß die Möglichkeit derselben vom Wortreichthum der Sprache abhängt. Desungeachtet hat Kant erklärt, diese Verschiedenheit entschleiere zwei grundverschiedene Handlungen, Funktionen, Kategorien des reinen Verstandes, der eben durch dieselben a priori die Erfahrung bestimme.

Man kann endlich auch einen Begriff gebrauchen, um mittelst desselben zu einer bestimmten, einzelnen, anschaulichen Vorstellung, aus welcher, und zugleich aus vielen anderen, er selbst abgezogen ist, zu gelangen: welches durch das einzelne Urtheil geschieht. Ein solches Urtheil bezeichnet nur die Gränze der abstrakten Erkenntniß zur anschaulichen, zu welcher unmittelbar von ihm übergegangen wird: „Dieser Baum hier trägt Galläpfel." — Kant hat denn auch daraus eine besondere Kategorie gemacht.

Nach allem Vorhergehenden bedarf es hier weiter keiner Polemik.

2) Auf gleiche Weise liegt die Qualität der Urtheile ganz innerhalb des Gebietes der Vernunft, und ist nicht eine Abschattung irgend eines Gesetzes des die Anschauung möglich machenden Verstandes, d. h. giebt nicht Anweisung darauf. Die Natur der abstrakten Begriffe, welche eben das objektiv aufgefaßte Wesen der Vernunft selbst ist, bringt, wie ebenfalls im ersten Buche ausgeführt, die Möglichkeit mit sich, ihre Sphären zu vereinigen und zu trennen, und auf dieser Möglichkeit, als ihrer Voraussetzung, beruhen die allgemeinen Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs, welchen, weil sie rein aus der Vernunft entspringen und nicht ferner zu erklären sind, metalogische Wahrheit von mir beigelegt ist. Sie bestimmen, daß das Vereinigte vereinigt, das Getrennte getrennt bleiben muß, also das Gesetzte nicht zugleich wieder aufgehoben werden kann, setzen also die

Digitized by Google

Möglichkeit des Verbindens und Trennens der Sphären, d. i. eben das Urtheilen, voraus. Dieſes aber liegt, der Form nach, einzig und allein in der Vernunft, und dieſe Form iſt nicht, ſo wie der Inhalt der Urtheile, aus der anſchaulichen Erkenntniß des Verſtandes mit hinübergenommen, in welcher daher auch kein Korrelat oder Analogon für ſie zu ſuchen iſt. Nachdem die Anſchauung durch den Verſtand und für den Verſtand entſtanden iſt, ſteht ſie vollendet da, keinem Zweifel noch Irrthum unterworfen, kennt demnach weder Bejahung noch Verneinung: denn ſie ſpricht ſich ſelbſt aus, und hat nicht, wie die abſtrakte Erkenntniß der Vernunft, ihren Werth und Gehalt in der bloßen Beziehung auf etwas außer ihr, nach dem Satz vom Grunde des Erkennens. Sie iſt daher lauter Realität, alle Negation iſt ihrem Weſen fremd: dieſe kann allein durch Reflexion hinzugedacht werden, bleibt aber eben deshalb immer auf dem Gebiet des abſtrakten Denkens.

Zu den bejahenden und verneinenden Urtheilen fügt Kant, eine Grille der alten Scholaſtiker benutzend, noch die unendlichen, einen ſpitzfindig erdachten Lückenbüßer, was nicht einmal einer Auseinanderſetzung bedarf, ein blindes Fenſter, wie er zu Gunſten ſeiner ſymmetriſchen Architektonik deren viele angebracht hat.

3) Unter den ſehr weiten Begriff der Relation hat Kant drei ganz verſchiedene Beſchaffenheiten der Urtheile zuſammengebracht, die wir daher, um ihren Urſprung zu erkennen, einzeln beleuchten müſſen.

a) Das hypothetiſche Urtheil überhaupt iſt der abſtrakte Ausdruck jener allgemeinſten Form aller unſerer Erkenntniſſe, des Satzes vom Grunde. Daß dieſer vier ganz verſchiedene Bedeutungen habe, und in jeder von dieſen aus einer andern Erkenntnißkraft urſtändet, wie auch eine andere Klaſſe von Vorſtellungen betrifft, habe ich ſchon 1813 in meiner Abhandlung über denſelben dargethan. Daraus ergiebt ſich hinlänglich, daß der Urſprung des hypothetiſchen Urtheils überhaupt, dieſer allgemeinen Denkform, nicht bloß, wie Kant will, der Verſtand und deſſen Kategorie der Kauſalität ſeyn könne; ſondern daß das Geſetz der Kauſalität, welches, meiner Darſtellung zufolge, die einzige Erkenntnißform des reinen Verſtandes iſt, nur eine der Geſtaltungen des alle reine oder aprioriſche Erkenntniß umfaſſen-

Digitized by Google

den Satzes vom Grunde iſt, welcher hingegen in jeder ſeiner Bedeutungen dieſe hypothetiſche Form des Urtheils zum Ausdruck hat. — Wir ſehen hier nun aber recht deutlich, wie Erkenntniſſe, die ihrem Urſprung und ihrer Bedeutung nach ganz verſchieden ſind, doch, wenn von der Vernunft in abstracto gedacht, in einer und derſelben Form von Verbindung der Begriffe und Urtheile erſcheinen, und dann in dieſer gar nicht mehr zu unterſcheiden ſind, ſondern man, um ſie zu unterſcheiden, auf die anſchauliche Erkenntniß zurückgehen muß, die abſtrakte ganz verlaſſend. Daher war der von Kant eingeſchlagene Weg, vom Standpunkt der abſtrakten Erkenntniß aus, die Elemente und das innerſte Getriebe auch der intuitiven Erkenntniß zu finden, durchaus verkehrt. Uebrigens iſt gewiſſermaaßen meine ganze einleitende Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", nur als eine gründliche Erörterung der Bedeutung der hypothetiſchen Urtheilsform anzuſehen; daher ich hier nicht weiter dabei verweile.

b) Die Form des kategoriſchen Urtheils iſt nichts Anderes, als die Form des Urtheils überhaupt im eigentlichſten Sinn. Denn, ſtreng genommen, heißt Urtheilen nur die Verbindung, oder die Unvereinbarkeit der Sphären der Begriffe denken: daher ſind die hypothetiſche und die disjunktive Verbindung eigentlich keine beſondere Formen des Urtheils: denn ſie werden nur auf ſchon fertige Urtheile angewandt, in denen die Verbindung der Begriffe unverändert die kategoriſche bleibt; ſie aber verknüpfen wieder dieſe Urtheile, indem die hypothetiſche Form deren Abhängigkeit von einander, die disjunktive deren Unvereinbarkeit ausdrückt. Bloße Begriffe aber haben nur eine Art von Verhältniſſen zu einander, nämlich die, welche im kategoriſchen Urtheil ausgedrückt werden. Die nähere Beſtimmung, oder die Unterarten dieſes Verhältniſſes ſind das Ineinandergreifen und das völlige Getrenntſeyn der Begriffsſphären, d. i. alſo die Bejahung und Verneinung; woraus Kant beſondere Kategorien, unter einem ganz andern Titel gemacht hat, dem der Qualität. Das Ineinandergreifen und Getrenntſeyn hat wieder Unterarten, nämlich je nachdem die Sphären ganz, oder nur zum Theil ineinandergreifen, welche Beſtimmung die Quantität der Urtheile ausmacht; woraus Kant wieder einen ganz beſondern Kategorientitel gemacht hat. So trennte er das ganz nahe Verwandte, ja

Digitized by Google

Identische, die leicht übersehbaren Modifikationen der einzig möglichen Verhältnisse von bloßen Begriffen zu einander, und vereinigte dagegen das sehr Verschiedene unter diesem Titel der Relation.

Kategorische Urtheile haben zum metalogischen Princip die Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs. Aber der Grund zur Verknüpfung von Begriffssphären, welcher dem Urtheil, das eben nur diese Verknüpfung ist, die Wahrheit verleiht, kann sehr verschiedener Art seyn, und dieser zufolge ist dann die Wahrheit des Urtheils entweder logisch, oder empirisch, oder metaphysisch, oder metalogisch, wie solches in der einleitenden Abhandlung, §. 30—33, ausgeführt ist und hier nicht wiederholt zu werden braucht. Es ergiebt sich aber daraus, wie sehr verschieden die unmittelbaren Erkenntnisse seyn können, welche alle in abstracto sich durch die Verbindung der Sphären zweier Begriffe als Subjekt und Prädikat darstellen, und daß man keineswegs eine einzige Funktion des Verstandes, als ihr entsprechend und sie hervorbringend, aufstellen kann. Z. B. die Urtheile: „das Wasser kocht; der Sinus mißt den Winkel; der Wille beschließt; Beschäftigung zerstreut; die Unterscheidung ist schwierig"; drücken durch die selbe logische Form die verschiedenartigsten Verhältnisse aus: woraus wir abermals die Bestätigung erhalten, wie verkehrt das Beginnen sei, um die unmittelbare, intuitive Erkenntniß zu analysiren, sich auf den Standpunkt der abstrakten zu stellen. — Aus einer eigentlichen Verstandeserkenntniß, in meinem Sinn, entspringt übrigens das kategorische Urtheil nur da, wo eine Kausalität durch dasselbe ausgedrückt wird; dies ist aber der Fall auch bei allen Urtheilen, die eine physische Qualität bezeichnen. Denn, wenn ich sage: „dieser Körper ist schwer, hart, flüssig, grün, sauer, alkalisch, organisch u. s. w."; so bezeichnet dies immer sein Wirken, also eine Erkenntniß, die nur durch den reinen Verstand möglich ist. Nachdem nun diese, eben wie viele von ihr ganz verschiedene (z. B. die Unterordnung höchst abstrakter Begriffe), in abstracto durch Subjekt und Prädikat ausgedrückt worden, hat man diese bloßen Begriffsverhältnisse wieder auf die anschauliche Erkenntniß zurück übertragen, und gemeint, das Subjekt und Prädikat des Urtheils müsse in der Anschauung ein eigenes, besonderes Korrelat haben, Substanz und Accidenz. Aber ich werde weiter unten deutlich machen, daß der Begriff

Digitized by Google

Subſtanz keinen andern wahren Inhalt hat, als den des Begriffs Materie. Accidenzen aber ſind ganz gleichbedeutend mit Wirkungsarten, ſo daß die vermeinte Erkenntniß von Subſtanz und Accidenz noch immer die des reinen Verſtandes von Urſach und Wirkung iſt. Wie aber eigentlich die Vorſtellung der Materie entſteht, iſt theils in unſerem erſten Buch, §. 4, und noch faßlicher in der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", am Schluß des §. 21, S. 77, erörtert; theils werden wir es noch näher ſehen, bei der Unterſuchung des Grundſatzes, daß die Subſtanz beharrt.

c) Die disjunktiven Urtheile entſpringen aus dem Denkgeſetz des ausgeſchloſſenen Dritten, welches eine metalogiſche Wahrheit iſt: ſie ſind daher ganz das Eigenthum der reinen Vernunft, und haben nicht im Verſtande ihren Urſprung. Die Ableitung der Kategorie der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung aus ihnen iſt nun aber ein recht grelles Beiſpiel von den Gewaltthätigkeiten, welche ſich Kant bisweilen gegen die Wahrheit erlaubt, bloß um ſeine Luſt an architektoniſcher Symmetrie zu befriedigen. Das Unſtatthafte jener Ableitung iſt ſchon öfter mit Recht gerügt und aus mehreren Gründen dargethan worden, beſonders von G. E. Schulze in ſeiner „Kritik der theoretiſchen Philoſophie" und von Berg in ſeiner „Epikritik der Philoſophie". — Welche wirkliche Analogie iſt wohl zwiſchen der offengelaſſenen Beſtimmung eines Begriffs durch einander ausſchließende Prädikate, und dem Gedanken der Wechſelwirkung? Beide ſind ſich ſogar ganz entgegengeſetzt, da im disjunktiven Urtheil das wirkliche Setzen des einen der beiden Eintheilungsglieder zugleich ein nothwendiges Aufheben des andern iſt; hingegen wenn man ſich zwei Dinge im Verhältniß der Wechſelwirkung denkt, das Setzen des einen eben ein nothwendiges Setzen auch des andern iſt, und vice versa. Daher iſt unſtreitig das wirkliche logiſche Analogon der Wechſelwirkung der circulus vitiosus, als in welchem, eben wie angeblich bei der Wechſelwirkung, das Begründete auch wieder der Grund iſt, und umgekehrt. Und ebenſo wie die Logik den circulus vitiosus verwirft, iſt auch aus der Metaphyſik der Begriff der Wechſelwirkung zu verbannen. Denn ich bin ganz ernſtlich geſonnen jetzt darzuthun, daß es gar keine Wechſelwirkung im eigentlichen Sinne giebt, und dieſer Begriff, ſo höchſt

Digitized by Google

beliebt auch, eben wegen der Unbeſtimmtheit des Gedankens, ſein Gebrauch iſt, doch näher, betrachtet, ſich als leer, falſch und nichtig zeigt. Zuvörderſt beſinne man ſich, was überhaupt Kauſalität ſei, und ſehe zur Beihülfe meine Darſtellung davon in der einleitenden Abhandlung, §. 20, wie auch in meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens, Kap. 3, S. 27 fg., endlich im vierten Kapitel unſers zweiten Bandes nach. Kauſalität iſt das Geſetz, nach welchem die eintretenden Zuſtände der Materie ſich ihre Stelle in der Zeit beſtimmen. Bloß von Zuſtänden, ja eigentlich bloß von Veränderungen iſt bei der Kauſalität die Rede, und weder von der Materie als ſolcher, noch vom Beharren ohne Veränderung. Die Materie als ſolche ſteht nicht unter dem Geſetz der Kauſalität; da ſie weder wird, noch vergeht: alſo auch nicht das ganze Ding, wie man gemeinhin ſpricht; ſondern allein die Zuſtände der Materie. Ferner hat das Geſetz der Kauſalität es nicht mit dem Beharren zu thun: denn wo ſich nichts verändert, iſt kein Wirken und keine Kauſalität, ſondern ein bleibender ruhender Zuſtand. Wird nun ein ſolcher verändert, ſo iſt entweder der neu entſtandene wieder beharrlich, oder er iſt es nicht, ſondern führt ſogleich einen dritten Zuſtand herbei, und die Nothwendigkeit, mit der dies geſchieht, iſt eben das Geſetz der Kauſalität, welches eine Geſtaltung des Satzes vom Grunde iſt und daher nicht weiter zu erklären; weil eben der Satz vom Grunde das Princip aller Erklärung und aller Nothwendigkeit iſt. Hieraus iſt klar, daß das Urſach- und Wirkungſeyn in genauer Verbindung und nothwendiger Beziehung auf die Zeitfolge ſteht. Nur ſofern der Zuſtand A in der Zeit dem Zuſtande B vorhergeht, ihre Succeſſion aber eine nothwendige und keine zufällige, d. h. kein bloßes Folgen, ſondern ein Erfolgen iſt; — nur inſofern iſt der Zuſtand A Urſache und der Zuſtand B Wirkung. Der Begriff Wechſelwirkung enthält aber Dies, daß beide Urſache und beide Wirkung von einander ſind: dies heißt aber eben ſoviel, als daß jeder von beiden der frühere und aber auch der ſpätere iſt: alſo ein Ungedanke. Denn daß beide Zuſtände zugleich ſeien, und zwar nothwendig zugleich, läßt ſich nicht annehmen: weil ſie als nothwendig zuſammengehörend und zugleich ſeiend, nur einen Zuſtand ausmacheu, zu deſſen Beharren zwar die bleibende An-

Digitized by Google

wesenheit aller seiner Bestimmungen erfordert wird, wo denn aber gar nicht mehr von Veränderung und Kausalität, sondern von Dauer und Ruhe die Rede ist und weiter nichts gesagt wird, als daß wenn eine Bestimmung des ganzen Zustandes geändert wird, der hiedurch entstandene neue Zustand nicht von Bestand seyn kann, sondern Ursache der Aenderung auch aller übrigen Bestimmungen des ersten Zustandes wird, wodurch eben wieder ein neuer, dritter Zustand eintritt; welches alles nur gemäß dem einfachen Gesetz der Kausalität geschieht und nicht ein neues, das der Wechselwirkung, begründet.

Auch behaupte ich schlechthin, daß der Begriff Wechselwirkung durch kein einziges Beispiel zu belegen ist. Alles was man dafür ausgeben möchte, ist entweder ein ruhender Zustand, auf den der Begriff der Kausalität, welcher nur bei Veränderungen Bedeutung hat, gar keine Anwendung findet, oder es ist eine abwechselnde Succession gleichnamiger, sich bedingender Zustände, zu deren Erklärung die einfache Kausalität vollkommen ausreicht. Ein Beispiel der erstern Art giebt die durch gleiche Gewichte in Ruhe gebrachte Waagschale: hier ist gar kein Wirken, denn hier ist keine Veränderung: es ist ruhender Zustand: die Schwere strebt, gleichmäßig vertheilt, wie in jedem im Schwerpunkt unterstützten Körper, kann aber ihre Kraft durch keine Wirkung äußern. Daß die Wegnahme des einen Gewichtes einen zweiten Zustand giebt, der sogleich Ursache des dritten, des Sinkens der andern Schale, wird, geschieht nach dem einfachen Gesetz der Ursache und Wirkung und bedarf keiner besondern Kategorie des Verstandes, auch nicht einmal einer besondern Benennung. Ein Beispiel der andern Art ist das Fortbrennen eines Feuers. Die Verbindung des Oxygens mit dem brennbaren Körper ist Ursache der Wärme, und diese ist wieder Ursache des erneuerten Eintritts jener chemischen Verbindung. Aber dieses ist nichts Anderes, als eine Kette von Ursachen und Wirkungen, deren Glieder jedoch abwechselnd gleichnamig sind: das Brennen A bewirkt freie Wärme B, diese ein neues Brennen C (d. h. eine neue Wirkung, die mit der Ursache A gleichnamig, nicht aber individuell dieselbe ist), dies eine neue Wärme D (welche mit der Wirkung B nicht real identisch, sondern nur dem Begriffe nach die selbe, d. h. mit ihr gleichnamig ist) und so

Digitized by Google

immer fort. Ein artiges Beispiel Dessen, was man im gemeinen Leben Wechselwirkung nennt, liefert eine von Humboldt (Ansichten der Natur, zweite Auflage, Bd. 2, S. 79) gegebene Theorie der Wüsten. Nämlich in Sandwüsten regnet es nicht, wohl aber auf den sie begrenzenden waldigen Bergen. Nicht die Anziehung der Berge auf die Wolken ist Ursache; sondern die von der Sandebene aufsteigende Säule erhitzter Luft hindert die Dunstbläschen sich zu zersetzen und treibt die Wolken in die Höhe. Auf dem Gebirge ist der senkrecht steigende Luftstrom schwächer, die Wolken senken sich und der Niederschlag erfolgt in der kühlern Luft. So stehen Mangel an Regen und Pflanzenlosigkeit der Wüste in Wechselwirkung: es regnet nicht, weil die erhitzte Sandfläche mehr Wärme ausstrahlt; die Wüste wird nicht zur Steppe oder Grasflur, weil es nicht regnet. Aber offenbar haben wir hier wieder nur, wie im obigen Beispiel, eine Succession gleichnamiger Ursachen und Wirkungen, und durchaus nichts von der einfachen Kausalität wesentlich Verschiedenes. Eben so verhält es sich mit dem Schwingen des Pendels, ja, auch mit der Selbsterhaltung des organischen Körpers, bei welcher ebenfalls jeder Zustand einen neuen herbeiführt, der mit dem, von welchem er selbst bewirkt wurde, der Art nach derselbe, individuell aber ein neuer ist: nur ist hier die Sache komplicirter, indem die Kette nicht mehr aus Gliedern von zwei, sondern aus Gliedern von vielen Arten besteht, so daß ein gleichnamiges Glied, erst nachdem mehrere andere dazwischengetreten, wiederkehrt. Aber immer sehen wir nur eine Anwendung des einzigen und einfachen Gesetzes der Kausalität vor uns, welches der Folge der Zustände die Regel giebt, nicht aber irgend etwas, das durch eine neue und besondere Funktion des Verstandes gefaßt werden müßte.

Oder wollte man etwan gar als Beleg des Begriffs der Wechselwirkung anführen, daß Wirkung und Gegenwirkung sich gleich sind? Dies liegt aber eben in Dem, was ich so sehr urgire und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde ausführlich dargethan habe, daß die Ursache und die Wirkung nicht zwei Körper, sondern zwei sich succedirende Zustände von Körpern sind, folglich jeder der beiden Zustände auch alle betheiligten Körper implicirt, die Wirkung also, d. i. der neu eintretende Zustand, z. B. beim Stoß, sich auf beide Körper in gleichem Ver-

Digitized by Google

hältniß erſtreckt: ſo ſehr daher der geſtoßene Körper verändert wird, eben ſo ſehr wird es der ſtoßende (jeder im Verhältniß ſeiner Maſſe und Geſchwindigkeit). Beliebt es, dieſes Wechſelwirkung zu nennen; ſo iſt eben durchaus jede Wirkung Wechſelwirkung, und es tritt deswegen kein neuer Begriff und noch weniger eine neue Funktion des Verſtandes dafür ein, ſondern wir haben nur ein überflüſſiges Synonym der Kauſalität. Dieſe Anſicht aber ſpricht Kant unbedachtſamer Weiſe geradezu aus, in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft", wo der Beweis des vierten Lehrſatzes der Mechanik anhebt: „alle äußere Wirkung in der Welt iſt Wechſelwirkung". Wie ſollen dann für einfache Kauſalität und für Wechſelwirkung verſchiedene Funktionen a priori im Verſtande liegen, ja, ſogar die reale Succeſſion der Dinge nur mittelſt der erſtern, und das Zugleichſeyn derſelben nur mittelſt der letzteren möglich und erkennbar ſeyn? Danach wäre, wenn alle Wirkung Wechſelwirkung iſt, auch Succeſſion und Simultaneität das Selbe, mithin Alles in der Welt zugleich. — Gäbe es wahre Wechſelwirkung, dann wäre auch das perpetuum mobile möglich und ſogar a priori gewiß: vielmehr aber liegt der Behauptung, daß es unmöglich ſei, die Ueberzeugung a priori zum Grunde, daß es keine wahre Wechſelwirkung und keine Verſtandesform für eine ſolche giebt.

Auch Ariſtoteles leugnet die Wechſelwirkung im eigentlichen Sinn: denn er bemerkt, daß zwar zwei Dinge wechſelſeitig Urſache von einander ſeyn können, aber nur ſo, daß man es von jedem in einem andern Sinne verſteht, z. B. das eine auf das andere als Motiv, dieſes auf jenes aber als Urſache ſeiner Bewegung wirkt. Nämlich wir finden an zwei Stellen die ſelben Worte: Physic., Lib. II, c. 3, und Metaph., Lib. V, c. 2. Εστι δε τινα και αλληλων αιτια· οιον το πονειν αιτιον της ευεξιας, και αὑτη του πονειν· αλλ' ου τον αυτον τροπον, αλλα το μεν ὡς τελος, το δε ὡς αρχη κινησεως. (Sunt praeterea quae sibi sunt mutuo causae, ut exercitium bonae habitudinis, et haec exercitii: at non eodem modo, sed haec ut finis, illud ut principium motus.) Nähme er noch außerdem eine eigentliche Wechſelwirkung an, ſo würde er ſie hier aufführen, da er an beiden Stellen beſchäftigt iſt, ſämmtliche mögliche Arten von Ur-

Digitized by Google

ſachen aufzuzählen. In den Analyt. pnst., Lib. II, c. 11, ſpricht er von einem Kreislauf der Urſachen und Wirkungen, aber nicht von einer Wechſelwirkung.

4) Die Kategorien der Modalität haben vor allen übrigen den Vorzug, daß Das, was durch jede derſelben ausgedrückt wird, der Urtheilsform, von der es abgeleitet iſt, doch wirklich entſpricht; was bei den anderen Kategorien faſt gar nicht der Fall iſt, indem ſie meiſtens mit dem willkürlichſten Zwange aus den Urtheilsformen herausdeducirt ſind.

Daß alſo die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen es ſind, welche die problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche Form des Urtheils veranlaſſen, iſt vollkommen wahr. Daß aber jene Begriffe beſondere, urſprüngliche und nicht weiter abzuleitende Erkenntnißformen des Verſtandes wären, iſt nicht wahr. Vielmehr ſtammen ſie aus der einzigen urſprünglichen und daher a priori uns bewußten Form alles Erkennens her, aus dem Satze vom Grunde, und zwar unmittelbar aus dieſem die Erkenntniß der Nothwendigkeit; hingegen erſt indem auf dieſe die Reflexion angewandt wird, entſtehen die Begriffe von Zufälligkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit. Alle dieſe urſtänden daher keineswegs aus einer Geiſteskraft, dem Verſtande, ſondern entſtehen durch den Konflikt des abſtrakten Erkennens mit dem intuitiven, wie man ſogleich ſehen wird.

Ich behaupte, daß Nothwendigſeyn und Folge aus einem gegebenen Grunde ſeyn, durchaus Wechſelbegriffe und völlig identiſch ſind. Als nothwendig können wir nimmermehr etwas erkennen, ja nur denken, als ſofern wir es als Folge eines gegebenen Grundes anſehen: und weiter als dieſe Abhängigkeit, dieſes Geſetztſeyn durch ein Anderes und dieſes unausbleibliche Folgen aus ihm, enthält der Begriff der Nothwendigkeit ſchlechthin nichts. Er entſteht und beſteht alſo einzig und allein durch Anwendung des Satzes vom Grunde. Daher giebt es, gemäß den verſchiedenen Geſtaltungen dieſes Satzes, ein phyſiſch Nothwendiges (der Wirkung aus der Urſache), ein logiſch (durch den Erkenntnißgrund, in analytiſchen Urtheilen, Schlüſſen u. ſ. w.), ein mathematiſch (nach dem Seynsgrunde in Raum und Zeit), und endlich ein praktiſch Nothwendiges, womit wir nicht etwan das Beſtimmtſeyn durch einen angeblichen kategoriſchen Imperativ,

Digitized by Google

tiv, ſondern die, bei gegebenem empiriſchen Charakter, nach vorliegenden Motiven nothwendig eintretende Handlung bezeichnen wollen. — Alles Nothwendige iſt es aber nur relativ, nämlich unter der Vorausſetzung des Grundes, aus dem es folgt: daher iſt abſolute Nothwendigkeit ein Widerſpruch. — Im Uebrigen verweiſe ich auf §. 49 der Abhandlung über den Satz vom Grunde.

Das kontradiktoriſche Gegentheil, d. h. die Verneinung der Nothwendigkeit iſt die Zufälligkeit. Der Inhalt dieſes Begriffs iſt daher negativ, nämlich weiter nichts als dieſes: Mangel der durch den Satz vom Grunde ausgedrückten Verbindung. Folglich iſt auch das Zufällige immer nur relativ: nämlich in Beziehung auf etwas, das nicht ſein Grund iſt, iſt es ein ſolches. Jedes Objekt, von welcher Art es auch ſei, z. B. jede Begebenheit in der wirklichen Welt, iſt allemal nothwendig und zufällig zugleich: nothwendig in Beziehung auf das Eine, das ihre Urſache iſt; zufällig in Beziehung auf alles Uebrige. Denn ihre Berührung in Zeit und Raum mit allem Uebrigen iſt ein bloßes Zuſammentreffen, ohne nothwendige Verbindung: daher auch die Wörter Zufall, συμπτωμα, contingens. So wenig daher, wie ein abſolut Nothwendiges, iſt ein abſolut Zufälliges denkbar. Denn dieſes Letztere wäre eben ein Objekt, welches zu keinem andern im Verhältniß der Folge zum Grunde ſtände. Die Unvorſtellbarkeit eines ſolchen iſt aber gerade der negativ ausgedrückte Inhalt des Satzes vom Grunde, welcher alſo erſt umgeſtoßen werden müßte, um ein abſolut Zufälliges zu denken: dieſes ſelbſt hätte aber alsdann auch alle Bedeutung verloren, da der Begriff des Zufälligen ſolche nur in Beziehung auf jenen Satz hat, und bedeutet, daß zwei Objekte nicht im Verhältniß von Grund und Folge zu einander ſtehen.

In der Natur, ſofern ſie anſchauliche Vorſtellung iſt, iſt Alles was geſchieht nothwendig: denn es geht aus ſeiner Urſache hervor. Betrachten wir aber dieſes Einzelne in Beziehung auf das Uebrige, welches nicht ſeine Urſache iſt; ſo erkennen wir es als zufällig: dies iſt aber ſchon eine abſtrakte Reflexion. Abſtrahiren wir nun ferner, bei einem Objekt der Natur, ganz von ſeinem Kauſalverhältniß zu dem Uebrigen, alſo von ſeiner Nothwendigkeit und Zufälligkeit; ſo befaßt dieſe Art von Erkenntniß der Begriff des Wirklichen, bei welchem man nur die Wir-

Digitized by Google

kung betrachtet, ohne sich nach der Ursache umzusehen; in Beziehung auf welche man sie sonst nothwendig, in Beziehung auf alles Uebrige zufällig nennen müßte. Dieses Alles beruht zuletzt darauf, daß die Modalität des Urtheils nicht sowohl die objektive Beschaffenheit der Dinge, als das Verhältniß unserer Erkenntniß zu derselben bezeichnet. Da aber in der Natur Jedes aus einer Ursache hervorgeht; so ist jedes Wirkliche auch nothwendig: aber wieder auch nur sofern es zu dieser Zeit, an diesem Ort ist: denn allein darauf erstreckt sich die Bestimmung durch das Gesetz der Kausalität. Verlassen wir aber die anschauliche Natur und gehen über zum abstrakten Denken; so können wir, in der Reflexion, alle Naturgesetze, die uns theils a priori, theils erst a posteriori bekannt sind, uns vorstellen, und diese abstrakte Vorstellung enthält Alles, was in der Natur zu irgend einer Zeit, an irgend einem Ort ist, aber mit Abstraktion von jedem bestimmten Ort und Zeit: und damit eben, durch solche Reflexion, sind wir ins weite Reich der Möglichkeit getreten. Was aber sogar auch hier keine Stelle findet, ist das Unmögliche. Es ist offenbar, daß Möglichkeit und Unmöglichkeit nur für die Reflexion, für die abstrakte Erkenntniß der Vernunft, nicht für die anschauliche Erkenntniß dasind; obgleich die reinen Formen dieser es sind, welche der Vernunft die Bestimmung des Möglichen und Unmöglichen an die Hand geben. Je nachdem die Naturgesetze, von denen wir beim Denken des Möglichen und Unmöglichen ausgehen, a priori oder a posteriori erkannt sind, ist die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eine metaphysische, oder nur physische.

Aus dieser Darstellung, die keines Beweises bedarf, weil sie sich unmittelbar auf die Erkenntniß des Satzes vom Grunde und auf die Entwickelung der Begriffe des Nothwendigen, Wirklichen und Möglichen stützt, geht genugsam hervor, wie ganz grundlos Kants Annahme dreier besonderer Funktionen des Verstandes für jene drei Begriffe ist, und daß er hier abermals durch kein Bedenken sich hat stören lassen in der Durchführung seiner architektonischen Symmetrie.

Hiezu kommt nun aber noch der sehr große Fehler, daß er, freilich nach dem Vorgang der frühern Philosophie, die Begriffe des Nothwendigen und Zufälligen mit einander verwechselt hat.

Digitized by Google

Jene frühere Philoſophie nämlich hat die Abſtraktion zu folgendem Mißbrauch benutzt. Es war offenbar, daß Das, deſſen Grund geſetzt iſt, unausbleiblich folgt, d. h. nicht nichtſeyn kann, alſo nothwendig iſt. An dieſe letzte Beſtimmung aber hielt man ſich ganz allein und ſagte: nothwendig iſt, was nicht anders ſeyn kann, oder deſſen Gegentheil unmöglich. Man ließ aber den Grund und die Wurzel ſolcher Nothwendigkeit aus der Acht, überſah die daraus ſich ergebende Relativität aller Nothwendigkeit und machte dadurch die ganz undenkbare Fiktion von einem abſolut Nothwendigen, d. h. von einem Etwas, deſſen Daſeyn ſo unausbleiblich wäre, wie die Folge aus dem Grunde, das aber doch nicht Folge aus einem Grunde wäre und daher von nichts abhienge; welcher Beiſatz eben eine abſurde Petition iſt, weil ſie dem Satz vom Grunde widerſtreitet. Von dieſer Fiktion nun ausgehend erklärte man, der Wahrheit diametral entgegen, gerade Alles was durch einen Grund geſetzt iſt, für das Zufällige, indem man nämlich auf das Relative ſeiner Nothwendigkeit ſah und dieſe verglich mit jener ganz aus der Luft gegriffenen, in ihrem Begriff ſich widerſprechenden abſoluten Nothwendigkeit *). Dieſe grundverkehrte Beſtimmung des Zufälligen behält nun auch Kant bei und giebt ſie als Erklärung: „Kritik der reinen Vernunft", V, S. 289—291; 243. V, 301; 419. V, 447, 486, 488. Er geräth dabei ſogar in den augenfälligſten Widerſpruch mit ſich ſelbſt, indem er S. 301 ſagt: „Alles Zufällige hat eine Urſache", und hinzufügt: „Zufällig iſt, deſſen Nichtſeyn möglich." Was aber eine Urſache hat, deſſen

*) Man ſehe Chriſtian Wolf's „Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele", §. 577—579. — Sonderbar iſt es, daß er nur das nach dem Satz vom Grunde des Werdens Nothwendige, d. h. aus Urſachen Geſchehende, für zufällig erklärt, hingegen das nach den übrigen Geſtaltungen des Satzes vom Grunde Nothwendige, auch dafür anerkennt, z. B. was aus der essentia (Definition) folgt, alſo die analytiſchen Urtheile, ferner auch die mathematiſchen Wahrheiten. Als Grund hievon giebt er an, daß nur das Geſetz der Kauſalität endloſe Reihen gebe, die anderen Arten von Gründen aber endliche. Dies iſt jedoch bei den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde im reinen Raum und Zeit gar nicht der Fall, ſondern gilt nur vom logiſchen Erkenntnißgrund: für einen ſolchen hielt er aber die mathematiſche Nothwendigkeit. — Vergleiche: Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 50.

Digitized by Google

Nichtſeyn iſt durchaus unmöglich: alſo iſt es nothwendig. — Uebrigens iſt der Urſprung dieſer ganzen falſchen Erklärung des Nothwendigen und Zufälligen ſchon bei Ariſtoteles zu finden und zwar „De generatione et corruptione", Lib. II, c. 9 et 11, wo nämlich das Nothwendige erklärt wird als Das, deſſen Nichtſeyn unmöglich iſt: ihm ſteht gegenüber Das, deſſen Seyn unmöglich iſt; und zwiſchen dieſen Beiden liegt nun Das, was ſeyn und auch nichtſeyn kann, — alſo das Entſtehende und Vergehende, und dieſes wäre denn das Zufällige. Nach dem oben Geſagten iſt es klar, daß dieſe Erklärung, wie ſo viele des Ariſtoteles, entſtanden iſt aus dem Stehenbleiben bei abſtrakten Begriffen, ohne auf das Konkrete und Anſchauliche zurückzugehen, in welchem doch die Quelle aller abſtrakten Begriffe liegt, durch welches ſie daher ſtets kontrolirt werden müſſen. „Etwas, deſſen Nichtſeyn unmöglich iſt" — läßt ſich allenfalls in abstracto denken: aber gehen wir damit zum Konkreten, Realen, Anſchaulichen, ſo finden wir nichts, den Gedanken, auch nur als ein Mögliches, zu belegen, — als eben nur die beſagte Folge eines gegebenen Grundes, deren Nothwendigkeit jedoch eine relative und bedingte iſt.

Ich füge bei dieſer Gelegenheit noch einige Bemerkungen über jene Begriffe der Modalität hinzu. — Da alle Nothwendigkeit auf dem Satze vom Grunde beruht, und eben deshalb relativ iſt; ſo ſind alle apodiktiſchen Urtheile urſprünglich und ihrer letzten Bedeutung nach hypothetiſch. Sie werden kategoriſch nur durch den Zutritt einer aſſertoriſchen Minor, alſo im Schlußſatz. Iſt dieſe Minor noch unentſchieden, und wird dieſe Unentſchiedenheit ausgedrückt; ſo giebt dieſes das problematiſche Urtheil.

Was im Allgemeinen (als Regel) apodiktiſch iſt (ein Naturgeſetz), iſt in Bezug auf einen einzelnen Fall immer nur problematiſch, weil erſt die Bedingung wirklich eintreten muß, die den Fall unter die Regel ſetzt. Und umgekehrt, was im Einzelnen als ſolches nothwendig (apodiktiſch) iſt (jede einzelne Veränderung, nothwendig durch ihre Urſache), iſt überhaupt und allgemein ausgeſprochen wieder nur problematiſch; weil die eingetretene Urſache nur den einzelnen Fall traf, und das apodiktiſche, immer hypothetiſche Urtheil ſtets nur allgemeine Geſetze ausſagt, nicht unmittelbar einzelne Fälle. — Dieſes Alles hat ſeinen Grund

Digitized by Google

darin, daß die Möglichkeit nur im Gebiet der Reflexion und für die Vernunft da iſt, das Wirkliche im Gebiet der Anſchauung und für den Verſtand; das Nothwendige für beide. Sogar iſt eigentlich der Unterſchied zwiſchen nothwendig, wirklich und möglich nur in abstracto und dem Begriffe nach vorhanden; in der realen Welt hingegen fallen alle Drei in Eins zuſammen. Denn Alles, was geſchieht, geſchieht nothwendig; weil es aus Urſachen geſchieht, dieſe aber ſelbſt wieder Urſachen haben; ſo daß ſämmtliche Hergänge der Welt, große wie kleine, eine ſtrenge Verkettung des nothwendig Eintretenden ſind. Demgemäß iſt alles Wirkliche zugleich ein Nothwendiges, und in der Realität zwiſchen Wirklichkeit und Nothwendigkeit kein Unterſchied; und eben ſo keiner zwiſchen Wirklichkeit und Möglichkeit: denn was nicht geſchehen, d. h. nicht wirklich geworden iſt, war auch nicht möglich; weil die Urſachen, ohne welche es nimmermehr eintreten konnte, ſelbſt nicht eingetreten ſind, noch eintreten konnten, in der großen Verkettung der Urſachen: es war alſo ein Unmögliches. Jeder Vorgang iſt demnach entweder nothwendig, oder unmöglich. Dieſes Alles gilt bloß von der empiriſch realen Welt, d. h. dem Kompler der einzelnen Dinge, alſo vom ganz Einzelnen als ſolchem. Betrachten wir hingegen, mittelſt der Vernunft, die Dinge im Allgemeinen, ſie in abstracto auffaſſend; ſo treten Nothwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit wieder auseinander: wir erkennen dann alles den unſerem Intellekt angehörenden Geſetzen a priori Gemäße als überhaupt möglich; das den empiriſchen Naturgeſetzen Entſprechende als in dieſer Welt möglich, auch wenn es nie wirklich geworden, unterſcheiden alſo deutlich das Mögliche vom Wirklichen. Das Wirkliche iſt an ſich ſelbſt zwar ſtets auch ein Nothwendiges, wird aber als ſolches nur von Dem aufgefaßt, der ſeine Urſache kennt: abgeſehen von dieſer iſt und heißt es zufällig. Dieſe Betrachtung giebt uns auch den Schlüſſel zu jener contentio περι δυνατων zwiſchen dem Megariker Diodoros und Chryſippos dem Stoiker, welche Cicero vorträgt im Buche de fato. Diodoros ſagt: „Nur was wirklich wird, iſt möglich geweſen: und alles Wirkliche iſt auch nothwendig.“ — Chryſippos dagegen: „Es iſt Vieles möglich, das nie wirklich wird: denn nur das Nothwendige wird wirklich.“ — Wir können uns dies ſo erläutern. Die Wirklichkeit iſt die Konkluſion

Digitized by Google

eines Schluſſes, zu dem die Möglichkeit die Prämiſſen giebt. Doch iſt hiezu nicht allein die Major, ſondern auch die Minor erfordert: erſt Beide geben die volle Möglichkeit. Die Major nämlich giebt eine bloß theoretiſche, allgemeine Möglichkeit in abstracto: dieſe macht an ſich aber noch gar nichts möglich, d. h. fähig wirklich zu werden. Dazu gehört noch die Minor, als welche die Möglichkeit für den einzelnen Fall giebt, indem ſie ihn unter die Regel bringt. Dieſer wird eben dadurch ſofort zur Wirklichkeit. Z. B.:

Maj. Alle Häuſer (folglich auch mein Haus) können abbrennen.

Min. Mein Haus geräth in Brand.

Konkl. Mein Haus brennt ab.

Denn jeder allgemeine Satz, alſo jede Major, beſtimmt, in Hinſicht auf die Wirklichkeit, die Dinge ſtets nur unter einer Vorausſetzung, mithin hypothetiſch: z. B. das Abbrennenkönnen hat zur Vorausſetzung das Inbrandgerathen. Dieſe Vorausſetzung wird in der Minor beigebracht. Allemal ladet die Major die Kanone: allein erſt wenn die Minor die Lunte hinzubringt, erfolgt der Schuß, die Konkluſio. Das gilt durchweg vom Verhältniß der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Da nun die Konkluſio, welche die Ausſage der Wirklichkeit iſt, ſtets nothwendig erfolgt; ſo geht hieraus hervor, daß Alles, was wirklich iſt, auch nothwendig iſt; welches auch daraus einzuſehen, daß Nothwendigſeyn nur heißt, Folge eines gegebenen Grundes ſeyn: dieſer iſt beim Wirklichen eine Urſache: alſo iſt alles Wirkliche nothwendig. Demnach ſehen wir hier die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen zuſammenfallen und nicht bloß den letzteren den erſteren vorausſetzen, ſondern auch umgekehrt. Was ſie auseinanderhält, iſt die Beſchränkung unſeres Intellekts durch die Form der Zeit: denn die Zeit iſt das Vermittelnde zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Nothwendigkeit der einzelnen Begebenheit läßt ſich durch die Erkenntniß ihrer ſämmtlichen Urſachen vollkommen einſehen: aber das Zuſammentreffen dieſer ſämmtlichen, verſchiedenen und von einander unabhängigen Urſachen erſcheint für uns als zufällig, ja die Unabhängigkeit derſelben von einander iſt eben der Begriff der Zufälligkeit. Da aber doch jede von ihnen die nothwendige Folge ihrer Urſache war, deren

Digitized by Google

Kette anfangslos iſt; ſo zeigt ſich, daß die Zufälligkeit eine bloß ſubjektive Erſcheinung iſt, entſtehend aus der Begränzung des Horizonts unſeres Verſtandes, und ſo ſubjektiv, wie der optiſche Horizont, in welchem der Himmel die Erde berührt.

Da Nothwendigkeit einerlei iſt mit Folge aus gegebenem Grunde, ſo muß ſie auch bei jeder Geſtaltung des Satzes vom Grunde als eine beſondere erſcheinen und auch ihren Gegenſatz haben an der Möglichkeit und Unmöglichkeit, welcher immer erſt durch Anwendung der abſtrakten Betrachtung der Vernunft auf den Gegenſtand entſteht. Daher ſtehen den oben erwähnten vier Arten von Nothwendigkeiten eben ſo viele Arten von Unmöglichkeiten gegenüber: alſo phyſiſche, logiſche, mathematiſche, praktiſche. Dazu mag noch bemerkt werden, daß wenn man ganz innerhalb des Gebietes abſtrakter Begriffe ſich hält, die Möglichkeit immer dem allgemeinern, die Nothwendigkeit dem engern Begriff anhängt: z. B. „ein Thier kann ſeyn ein Vogel, Fiſch, Amphibie u. ſ. w." — „eine Nachtigall muß ſeyn ein Vogel, dieſer ein Thier, dieſes ein Organismus, dieſer ein Körper". — Eigentlich weil die logiſche Nothwendigkeit, deren Ausdruck der Syllogismus iſt, vom Allgemeinen auf das Beſondere geht und nie umgekehrt. — Dagegen iſt in der anſchaulichen Natur (den Vorſtellungen der erſten Klaſſe) eigentlich alles nothwendig, durch das Geſetz der Kauſalität: bloß die hinzutretende Reflexion kann es zugleich als zufällig auffaſſen, es vergleichend mit dem was nicht deſſen Urſache iſt, und auch als bloß und rein wirklich, durch Abſehen von aller Kauſalverknüpfung: nur bei dieſer Klaſſe von Vorſtellungen hat eigentlich der Begriff des Wirklichen Statt, wie auch ſchon die Abſtammung des Worts vom Kauſalitätsbegriffe anzeigt. — In der dritten Klaſſe der Vorſtellungen, der reinen mathematiſchen Anſchauung, iſt, wenn man ganz innerhalb derſelben ſich hält, lauter Nothwendigkeit: Möglichkeit entſteht auch hier bloß durch Beziehung auf die Begriffe der Reflexion: z. B. „ein Dreieck kann ſeyn recht-, ſtumpf-, gleichwinklicht; muß ſeyn mit drei Winkeln, die zwei rechte betragen". Alſo zum Möglichen kommt man hier nur durch Uebergang vom Anſchaulichen zum Abſtrakten.

Nach dieſer Darſtellung, welche die Erinnerung, ſowohl an das in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, als im

Digitized by Google

erſten Buch gegenwärtiger Schrift Geſagte vorausſetzt, wird hoffentlich über den wahren und ſehr verſchiedenartigen Urſprung jener Formen der Urtheile, welche die Tafel vor Augen legt, weiter kein Zweifel ſeyn, wie auch nicht über die Unzuläſſigkeit und gänzliche Grundloſigkeit der Annahme von zwölf beſonderen Funktionen des Verſtandes zur Erklärung derſelben. Von dieſer letztern geben auch ſchon manche einzelne und ſehr leicht zu machende Bemerkungen Anzeige. So gehört z. B. große Liebe zur Symmetrie und viel Vertrauen zu einem von ihr genommenen Leitfaden dazu, um anzunehmen, ein bejahendes, ein kategoriſches und ein aſſertoriſches Urtheil ſeien drei ſo grundverſchiedene Dinge, daß ſie berechtigten, zu jedem derſelben eine ganz eigenthümliche Funktion des Verſtandes anzunehmen.

Das Bewußtſeyn der Unhaltbarkeit ſeiner Kategorienlehre verräth Kant ſelbſt dadurch, daß er im dritten Hauptſtück der Analyſis der Grundſätze (phaenomena et noumena) aus der erſten Auflage mehrere lange Stellen (nämlich S. 241, 242, 244—246, 248—253) in der zweiten Auflage weggelaſſen hat, welche die Schwäche jener Lehre zu unverhohlen an den Tag legten. So z. B. ſagt er daſelbſt, S. 241, er habe die einzelnen Kategorien nicht definirt, weil er ſie nicht definiren konnte, auch wenn er es gewollt hätte, indem ſie keiner Definition fähig ſeien; — er hatte hiebei vergeſſen, daß er S. 82 derſelben erſten Auflage geſagt hatte: „Der Definition der Kategorien überhebe ich mich gefliſſentlich, ob ich gleich im Beſitz derſelben ſeyn möchte.“ — Dies war alſo — sit venia verbo — Wind. Dieſe letztere Stelle hat er aber ſtehen laſſen. Und ſo verrathen alle jene nachher weislich weggelaſſenen Stellen, daß ſich bei den Kategorien nichts Deutliches denken läßt und dieſe ganze Lehre auf ſchwachen Füßen ſteht.

Dieſe Kategorientafel ſoll nun der Leitfaden ſeyn, nach welchem jede metaphyſiſche, ja, jede wiſſenſchaftliche Betrachtung anzuſtellen iſt. (Prolegomena, §. 39.) Und in der That iſt ſie nicht nur die Grundlage der ganzen Kantiſchen Philoſophie und der Typus, nach welchem deren Symmetrie überall durchgeführt wird, wie ich bereits oben gezeigt habe; ſondern ſie iſt auch recht eigentlich das Bett des Prokruſtes geworden, in welches Kant jede mögliche Betrachtung hineinzwängt, durch eine Gewaltthätig-

Digitized by Google

keit, die ich jetzt noch etwas näher betrachten werde. Was mußten aber bei einer solchen Gelegenheit nicht erst die imitatores, servum pecus thun! Man hat es gesehen. Jene Gewaltthätigkeit also wird dadurch ausgeübt, daß man die Bedeutung der Ausdrücke, welche die Titel, Formen der Urtheile und Kategorien bezeichnen, ganz bei Seite setzt und vergißt, und sich allein an diese Ausdrücke selbst hält. Diese haben zum Theil ihren Ursprung aus des Aristoteles Analyt. priora, I, 23 (περι ποιοτητος και ποσοτητος των του συλλογισμου ὁρων: de qualitate et quantitate terminorum syllogismi), sind aber willkürlich gewählt: denn den Umfang der Begriffe hätte man auch wohl noch anders, als durch das Wort Quantität, bezeichnen können, obwohl gerade dieses noch besser, als die übrigen Titel der Kategorien, zu seinem Gegenstande paßt. Schon das Wort Qualität hat man offenbar nur gewählt aus der Gewohnheit, der Quantität die Qualität gegenüber zu stellen: denn für Bejahung und Verneinung ist der Name Qualität doch wohl willkürlich genug ergriffen. Nun aber wird von Kant, bei jeder Betrachtung, die er anstellt, jede Quantität in Zeit und Raum, und jede mögliche Qualität von Dingen, physische, moralische u. s. w. unter jene Kategorientitel gebracht, obgleich zwischen diesen Dingen und jenen Titeln der Formen des Urtheilens und Denkens nicht das mindeste Gemeinsame ist, außer der zufälligen, willkürlichen Benennung. Man muß alle Hochachtung, die man Kanten übrigens schuldig ist, sich gegenwärtig halten, um nicht seinen Unwillen über dieses Verfahren in harten Ausdrücken zu äußern. — Das nächste Beispiel liefert uns gleich die reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft. Was, in aller Welt, hat die Quantität der Urtheile damit zu thun, daß jede Anschauung eine extensive Größe hat? was die Qualität der Urtheile damit, daß jede Empfindung einen Grad hat? — Ersteres beruht vielmehr darauf, daß der Raum die Form unserer äußern Anschauung ist, und Letzteres ist nichts weiter, als eine empirische und noch dazu ganz subjektive Wahrnehmung, bloß aus der Betrachtung der Beschaffenheit unserer Sinnesorgane geschöpft. — Ferner auf der Tafel, welche den Grund zur rationalen Psychologie legt (Kritik der reinen Vernunft, S. 344; V, 402), wird unter der Qualität die Einfachheit

Digitized by Google

der Seele angeführt: diese ist aber gerade eine quantitative Eigenschaft, und zur Bejahung oder Verneinung im Urtheil hat sie gar keine Beziehung. Allein die Quantität sollte ausgefüllt werden durch die Einheit der Seele, die doch in der Einfachheit schon begriffen ist. Dann ist die Modalität auf eine lächerliche Weise hineingezwängt: die Seele stehe nämlich im Verhältniß zu möglichen Gegenständen; Verhältniß gehört aber zur Relation; allein diese ist bereits durch Substanz eingenommen. Sodann werden die vier kosmologischen Ideen, welche der Stoff der Antinomien sind, auf die Titel der Kategorien zurückgeführt; worüber das Nähere weiter unten, bei der Prüfung dieser Antinomien. Mehrere wo möglich noch grellere Beispiele liefert die Tafel der Kategorien der Freiheit! in der „Kritik der praktischen Vernunft"; — ferner in der „Kritik der Urtheilskraft" das erste Buch, welches das Geschmacksurtheil nach den vier Titeln der Kategorien durchgeht; endlich die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, die ganz nach der Kategorientafel zugeschnitten sind, wodurch eben vielleicht das Falsche, welches dem Wahren und Vortrefflichen dieses wichtigen Werkes hin und wieder beigemischt ist, hauptsächlich veranlaßt worden. Man sehe nur am Ende des ersten Hauptstücks, wie die Einheit, Vielheit, Allheit der Richtungen der Linien den nach der Quantität der Urtheile so benannten Kategorien entsprechen soll.

Der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz ist aus der Kategorie der Subsistenz und Inhärenz abgeleitet. Diese kennen wir aber nur aus der Form der kategorischen Urtheile, d. i. aus der Verbindung zweier Begriffe als Subjekt und Prädikat. Wie gewaltsam ist daher von dieser einfachen, rein logischen Form jener große metaphysische Grundsatz abhängig gemacht! Allein es ist auch nur pro forma und der Symmetrie wegen geschehen. Der Beweis, der hier für diesen Grundsatz gegeben wird, setzt dessen vermeintlichen Ursprung aus dem Verstande und aus der Kategorie ganz bei Seite, und ist aus der reinen Anschauung der Zeit geführt. Aber auch dieser Beweis ist ganz unrichtig. Es ist falsch, daß es in der bloßen Zeit eine Simultaneität und eine Dauer gebe: diese Vorstellungen gehen

Digitized by Google

allererſt hervor aus der Vereinigung des Raumes mit der Zeit, wie ich bereits gezeigt habe in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 18, und noch weiter ausgeführt §. 4 gegenwärtiger Schrift; beide Auseinanderſetzungen muß ich zum Verſtändniß des Folgenden vorausſetzen. Es iſt falſch, daß bei allem Wechſel die Zeit ſelbſt bleibe: vielmehr iſt gerade ſie ſelbſt das fließende: eine bleibende Zeit iſt ein Widerſpruch. Kants Beweis iſt unhaltbar, ſo ſehr er ihn auch mit Sophismen geſtützt hat: ja, er geräth dabei in den handgreiflichſten Widerſpruch. Nachdem er nämlich (S. 177; V, 219) das Zugleichſeyn fälſchlich als einen Modus der Zeit aufgeſtellt hat, ſagt er (S. 183; V, 226) ganz richtig: „Das Zugleichſeyn iſt nicht ein Modus der Zeit, als in welcher gar keine Theile zugleich ſind, ſondern alle nach einander.“ — In Wahrheit iſt im Zugleichſeyn der Raum eben ſo ſehr implicirt, wie die Zeit. Denn, ſind zwei Dinge zugleich und doch nicht Eins, ſo ſind ſie durch den Raum verſchieden; ſind zwei Zuſtände eines Dinges zugleich (z. B. das Leuchten und die Hitze des Eiſens), ſo ſind ſie zwei gleichzeitige Wirkungen eines Dinges, ſetzen daher die Materie und dieſe den Raum voraus. Streng genommen iſt das Zugleich eine negative Beſtimmung, die bloß enthält, daß zwei Dinge, oder Zuſtände, nicht durch die Zeit verſchieden ſind, ihr Unterſchied alſo anderweitig zu ſuchen iſt. — Allerdings aber muß unſere Erkenntniß von der Beharrlichkeit der Subſtanz, d. i. der Materie, auf einer Einſicht a priori beruhen; da ſie über allen Zweifel erhaben iſt, daher nicht aus der Erfahrung geſchöpft ſeyn kann. Ich leite ſie davon ab, daß das Princip alles Werdens und Vergehens, das Geſetz der Kauſalität, deſſen wir uns a priori bewußt ſind, ganz weſentlich nur die Veränderungen, d. h. die ſucceſſiven Zuſtände der Materie betrifft, alſo auf die Form beſchränkt iſt, die Materie aber unangetaſtet läßt, welche daher in unſerm Bewußtſeyn als die keinem Werden und Vergehen unterworfene, mithin immer geweſene und immer bleibende Grundlage aller Dinge daſteht. Eine tiefere, aus der Analyſe unſerer anſchaulichen Vorſtellung der empiriſchen Welt überhaupt geſchöpfte Begründung der Beharrlichkeit der Subſtanz findet man in unſerem erſten Buch, §. 4, als wo gezeigt worden, daß das Weſen der Materie in der gänzlichen Vereinigung von

Digitized by Google

Raum und Zeit beſteht, welche Vereinigung nur mittelſt der Vorſtellung der Kauſalität möglich iſt, folglich nur für den Verſtand, der nichts, als das ſubjektive Korrelat der Kauſalität iſt, daher auch die Materie nie anders als wirkend, d. h. durch und durch als Kauſalität erkannt wird, Seyn und Wirken bei ihr Eins iſt, welches ſchon das Wort Wirklichkeit andeutet. Innige Vereinigung von Raum und Zeit, — Kauſalität, Materie, Wirklichkeit, — ſind alſo Eines, und das ſubjektive Korrelat dieſes Einen iſt der Verſtand. Die Materie muß die ſich widerſtreitenden Eigenſchaften der beiden Faktoren, aus denen ſie hervorgeht, an ſich tragen, und die Vorſtellung der Kauſalität iſt es, die das Widerſprechende beider aufhebt und ihr Zuſammenbeſtehen faßlich macht dem Verſtande, durch den und für den allein die Materie iſt und deſſen ganzes Vermögen im Erkennen von Urſache und Wirkung beſteht: für ihn alſo vereinigt ſich in der Materie der beſtandloſe Fluß der Zeit, als Wechſel der Accidenzien auftretend, mit der ſtarren Unbeweglichkeit des Raumes, die ſich darſtellt als das Beharren der Subſtanz. Denn vergienge, wie die Accidenzien, ſo auch die Subſtanz; ſo würde die Erſcheinung vom Raume ganz losgeriſſen und gehörte nur noch der bloßen Zeit an: die Welt der Erfahrung wäre aufgelöſt, durch Vernichtung der Materie, Annihilation. — Aus dem Antheil alſo, den der Raum an der Materie, d. i. an allen Erſcheinungen der Wirklichkeit hat, — indem er der Gegenſatz und das Widerſpiel der Zeit iſt und daher, an ſich und außer dem Verein mit jener, gar keinen Wechſel kennt, — mußte jener Grundſatz von der Beharrlichkeit der Subſtanz, den Jeder als a priori gewiß anerkennt, abgeleitet und erklärt werden, nicht aber aus der bloßen Zeit, welcher Kant zu dieſem Zweck ganz widerſinnig ein Bleiben angedichtet hat.

Die Unrichtigkeit des jetzt folgenden Beweiſes der Apriorität und Nothwendigkeit des Geſetzes der Kauſalität, aus der bloßen Zeitfolge der Begebenheiten, habe ich ausführlich dargethan in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 23; darf mich alſo hier nur darauf berufen *). Ganz eben ſo verhält es ſich

*) Mit jener meiner Widerlegung des Kantiſchen Beweiſes kann man beliebig die früheren Angriffe auf denſelben vergleichen von Feder, Ueber

Digitized by Google

mit dem Beweiſe der Wechſelwirkung, deren Begriff ich ſogar oben als nichtig darſtellen mußte. — Auch über die Modalität, von deren Grundſätzen nun die Ausführung folgt, iſt ſchon das Nöthige geſagt. —

Ich hätte noch manche Einzelheiten in fernerem Verfolg der transſcendentalen Analytik zu widerlegen, fürchte jedoch die Geduld des Leſers zu ermüden und überlaſſe dieſelben daher ſeinem eigenen Nachdenken. Aber immer von Neuem tritt uns in der Kritik der reinen Vernunft jener Haupt- und Grundfehler Kants, welchen ich oben ausführlich gerügt habe, entgegen, die gänzliche Nichtunterſcheidung der abſtrakten, diskurſiven Erkenntniß von der intuitiven. Dieſe iſt es, welche eine beſtändige Dunkelheit über Kants ganze Theorie des Erkenntnißvermögens verbreitet, und den Leſer nie wiſſen läßt, wovon jedesmal eigentlich die Rede iſt; ſo daß er, ſtatt zu verſtehen, immer nur muthmaaßt, indem er das jedesmal Geſagte abwechſelnd vom Denken und vom Anſchauen zu verſtehen verſucht, und ſtets in der Schwebe bleibt. Jener unglaubliche Mangel an Beſinnung über das Weſen der anſchaulichen und der abſtrakten Vorſtellung bringt, wie ich ſogleich näher erörtern werde, in dem Kapitel „von der Unterſcheidung aller Gegenſtände in Phänomena und Noumena" Kanten zu der monſtröſen Behauptung, daß es ohne Denken, alſo ohne abſtrakte Begriffe, gar keine Erkenntniß eines Gegenſtandes gebe, und daß die Anſchauung, weil ſie kein Denken iſt, auch gar kein Erkennen ſei und überhaupt nichts, als eine bloße Affektion der Sinnlichkeit, bloße Empfindung! Ja noch mehr, daß Anſchauung ohne Begriff ganz leer ſei; Begriff ohne Anſchauung aber immer noch etwas (S. 253; V. 309). Dies iſt nun das gerade Gegentheil der Wahrheit: denn eben Begriffe erhalten alle Bedeutung, allen Inhalt, allein aus ihrer Beziehung auf anſchauliche Vorſtellungen, aus denen ſie abſtrahirt, abgezogen, d. h. durch Fallenlaſſen alles Unweſentlichen gebildet worden; daher, wenn ihnen die Unterlage der Anſchauung entzogen wird, ſie leer und nichtig ſind. Anſchauungen hingegen haben an ſich ſelbſt unmittelbare und ſehr große Bedeutung (in ihnen ja objektivirt ſich das

---

Zeit, Raum und Kauſalität; §. 28; und von G. E. Schulze, Kritik der theoretiſchen Philoſophie, Bd. 2, S. 422—442.

Digitized by Google

Ding an sich): sie vertreten sich selbst, sprechen sich selbst aus, haben nicht bloß entlehnten Inhalt, wie die Begriffe. Denn über sie herrscht der Satz vom Grunde nur als Gesetz der Kausalität, und bestimmt als solches nur ihre Stelle in Raum und Zeit; nicht aber bedingt er ihren Inhalt und ihre Bedeutsamkeit, wie es bei den Begriffen der Fall ist, wo er vom Grunde des Erkennens gilt. Uebrigens sieht es aus, als ob Kant gerade hier recht eigentlich darauf ausgehen wolle, die anschauliche und die abstrakte Vorstellung zu unterscheiden: er wirft Leibnitzen und Locken vor, jener hätte alles zu abstrakten, dieser zu anschaulichen Vorstellungen gemacht. Aber es kommt doch zu keiner Unterscheidung: und wenn gleich Locke und Leibnitz wirklich jene Fehler begiengen, so fällt Kanten selbst ein dritter, jene beiden umfassender Fehler zur Last, nämlich Anschauliches und Abstraktes dermaaßen vermischt zu haben, daß ein monströser Zwitter von beiden entstand, ein Unding, von dem keine deutliche Vorstellung möglich ist und welches daher nur die Schüler verwirren, betäuben und in Streit versetzen mußte.

Allerdings nämlich treten mehr noch als irgendwo Denken und Anschauung auseinander in dem besagten Kapitel „von der Unterscheidung aller Gegenstände in Phänomena und Noumena“: allein die Art dieser Unterscheidung ist hier eine grundfalsche. Es heißt nämlich; S. 253. V, 309: „Wenn ich alles Denken (durch Kategorien) aus einer empirischen Erkenntniß wegnehme; so bleibt gar keine Erkenntniß eines Gegenstandes übrig: denn durch bloße Anschauung wird gar nichts gedacht, und daß diese Affektion der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellungen auf irgend ein Objekt aus.“ — Dieser Satz enthält gewissermaaßen alle Irrthümer Kants in einer Nuß; indem dadurch an den Tag kommt, daß er das Verhältniß zwischen Empfindung, Anschauung und Denken falsch gefaßt hat und demnach die Anschauung, deren Form denn doch der Raum und zwar nach allen drei Dimensionen seyn soll, mit der bloßen, subjektiven Empfindung in den Sinnesorganen identificirt, das Erkennen eines Gegenstandes aber allererst durch das vom Anschauen verschiedene Denken hinzukommen läßt. Ich sage hingegen: Objekte sind zunächst Gegenstände der Anschauung, nicht des Denkens, und alle Erkenntniß von Gegenständen ist ursprünglich

Digitized by Google

und an ſich ſelbſt Anſchauung: dieſe aber iſt keineswegs bloße Empfindung, ſondern ſchon bei ihr erzeigt der Verſtand ſich thätig. Das allein beim Menſchen, nicht aber bei den Thieren, hinzukommende Denken iſt bloße Abſtraktion aus der Anſchauung, giebt keine von Grund aus neue Erkenntniß, ſetzt nicht allererſt Gegenſtände, die vorher nicht dageweſen; ſondern ändert bloß die Form der durch die Anſchauung bereits gewonnenen Erkenntniß, macht ſie nämlich zu einer abſtrakten in Begriffen, wodurch die Anſchaulichkeit verloren geht, dagegen aber Kombination derſelben möglich wird, welche deren Anwendbarkeit unermeßlich erweitert. Der Stoff unſeres Denkens hingegen iſt kein anderer, als unſere Anſchauungen ſelbſt, und nicht etwas, welches, in der Anſchauung nicht enthalten, erſt durch das Denken hinzugebracht würde: daher auch muß von Allem, was in unſerem Denken vorkommt, der Stoff ſich in unſerer Anſchauung nachweiſen laſſen; da es ſonſt ein leeres Denken wäre. Wiewohl dieſer Stoff durch das Denken gar vielfältig bearbeitet und umgeſtaltet wird; ſo muß er doch daraus wieder hergeſtellt und das Denken auf ihn zurückgeführt werden können; — wie man ein Stück Gold aus allen ſeinen Auflöſungen, Oxydationen, Sublimationen und Verbindungen zuletzt wieder reducirt und es reguliniſch und unvermindert wieder vorlegt. Dem könnte nicht ſo ſeyn, wenn das Denken ſelbſt etwas, ja gar die Hauptſache, dem Gegenſtande hinzugethan hätte.

Das ganze darauf folgende Kapitel von der Amphibolie iſt bloß eine Kritik der Leibnitziſchen Philoſophie und als ſolche im Ganzen richtig, obwohl der ganze Zuſchnitt bloß der architektoniſchen Symmetrie zu Liebe gemacht iſt, die auch hier den Leitfaden giebt. So wird, um die Analogie mit dem Ariſtoteliſchen Organon herauszubringen, eine transſcendentale Topik aufgeſtellt, die darin beſteht, daß man jeden Begriff nach vier Rückſichten überlegen ſoll, um erſt auszumachen, vor welches Erkenntnißvermögen er gehöre. Jene vier Rückſichten aber ſind ganz und gar beliebig angenommen, und mit gleichem Rechte ließen ſich noch zehn andere hinzufügen: ihre Vierzahl entſpricht aber den Kategorientiteln, daher werden unter ſie die Leibnitziſchen Hauptlehren vertheilt, ſo gut es gehen will. Auch wird durch dieſe Kritik gewiſſermaaßen zu natürlichen Irrthümern der Vernunft

Digitized by Google

geſtempelt, was bloß falſche Abſtraktionen Leibnitzens waren, der, ſtatt von ſeinen großen philoſophiſchen Zeitgenoſſen, Spinoza und Locke, zu lernen, lieber ſeine eigenen ſeltſamen Erfindungen auftiſchte. Im Kapitel von der Amphibolie der Reflexion wird zuletzt geſagt, es könne möglicherweiſe eine von der unſerigen ganz verſchiedene Art der Anſchauung geben, auf dieſelbe unſere Kategorien aber doch anwendbar ſeyn; daher die Objekte jener ſupponirten Anſchauung die Noumena wären, Dinge die ſich von uns bloß denken ließen, aber da uns die Anſchauung, welche jenem Denken Bedeutung gäbe, fehle, ja gar ganz problematiſch ſei, ſo wäre der Gegenſtand jenes Denkens auch bloß eine ganz unbeſtimmte Möglichkeit. Ich habe oben durch angeführte Stellen gezeigt, daß Kant, im größten Widerſpruch mit ſich, die Kategorien bald als Bedingung der anſchaulichen Vorſtellung, bald als Funktion des bloß abſtrakten Denkens aufſtellt. Hier treten ſie nun ausſchließlich in letzterer Bedeutung auf, und es ſcheint ganz und gar, als wolle er ihnen bloß ein diskurſives Denken zuſchreiben. Iſt aber dies wirklich ſeine Meinung, ſo hätte er doch nothwendig am Anfange der transſcendentalen Logik, ehe er die verſchiedenen Funktionen des Denkens ſo weitläuftig ſpecificirte, das Denken überhaupt charakteriſiren ſollen, es folglich vom Anſchauen unterſcheiden, zeigen ſollen, welche Erkenntniß das bloße Anſchauen gebe und welche neue im Denken hinzukomme. Dann hätte man gewußt, wovon er eigentlich redet, oder vielmehr, dann würde er auch ganz anders geredet haben, nämlich einmal vom Anſchauen und dann vom Denken, ſtatt daß er jetzt es immer mit einem Mittelding von beiden zu thun hat, welches ein Unding iſt. Dann wäre auch nicht jene große Lücke zwiſchen der transſcendentalen Aeſthetik und der transſcendentalen Logik, wo er, nach Darſtellung der bloßen Form der Anſchauung, ihren Inhalt, die ganze empiriſche Wahrnehmung, eben nur abfertigt mit dem „ſie iſt gegeben", und nicht frägt, wie ſie zu Stande kommt, ob mit, oder ohne Verſtand; ſondern mit einem Sprunge zum abſtrakten Denken übergeht und nicht einmal zum Denken überhaupt, ſondern gleich zu gewiſſen Denkformen, und kein Wort darüber ſagt, was Denken ſei, was Begriff, welches das Verhältniß des Abſtrakten und Diskurſiven zum Konkreten und Intuitiven, welches der Unterſchied zwiſchen der

Digitized by Google

Erkenntniß des Menſchen und der des Thieres, und was die Vernunft ſei.

Eben jener von Kant ganz überſehene Unterſchied zwiſchen abſtrakter und anſchaulicher Erkenntniß war es aber, welchen die alten Philoſophen durch φαινομενα und νοουμενα bezeichneten *) und deren Gegenſatz und Inkommenſurabilität ihnen ſo viel zu ſchaffen machte, in den Philoſophemen der Eleaten, in Platons Lehre von den Ideen, in der Dialektik der Megariker, und ſpäter den Scholaſtikern, im Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus, zu welchem den ſich ſpät entwickelnden Keim ſchon die entgegengeſetzte Geiſtesrichtung des Platon und des Ariſtoteles enthielt. Kant aber, der, auf eine unverantwortliche Weiſe, die Sache gänzlich vernachläſſigte, zu deren Bezeichnung jene Worte φαινομενα und νοουμενα bereits eingenommen waren, bemächtigt ſich nun der Worte, als wären ſie noch herrenlos, um ſeine Dinge an ſich und ſeine Erſcheinungen damit zu bezeichnen.

Nachdem ich Kants Lehre von den Kategorien eben ſo habe verwerfen müſſen, wie er ſelbſt die des Ariſtoteles verwarf, will ich doch hier auf einen dritten Weg zur Erreichung des Beabſichtigten vorſchlagsweiſe hinzeigen. Was nämlich Beide unter dem Namen der Kategorien ſuchten, waren jedenfalls die allgemeinſten Begriffe, unter welche man alle noch ſo verſchiedenen Dinge ſubſumiren müſſe, durch welche daher alles Vorhandene zuletzt gedacht würde. Deshalb eben faßte ſie Kant als die Formen alles Denkens auf.

Zur Logik verhält ſich die Grammatik wie das Kleid zum Leibe. Sollten daher nicht dieſe alleroberſten Begriffe, dieſer Grundbaß der Vernunft, welcher die Unterlage alles ſpeciellern Denkens iſt, ohne deſſen Anwendung daher gar kein Denken vor ſich gehen kann, am Ende in den Begriffen liegen, welche eben wegen ihrer überſchwänglichen Allgemeinheit (Transſcendentalität) nicht an einzelnen Wörtern, ſondern an ganzen Klaſſen von Wörtern ihren Ausdruck haben, indem bei jedem Worte, welches

*) Siehe Sext. Empir. Pyrrhon. hypotyp., Lib. I, c. 13, νοουμενα φαινομενοις αντετιθη Αναξαγορας (intelligibilia apparentibus opposuit Anaxagoras).

Digitized by Google

es auch ſei, einer von ihnen ſchon mitgedacht iſt; demgemäß man ihre Bezeichnung nicht im Lexikon, ſondern in der Grammatik zu ſuchen hätte? Sollten es alſo nicht zuletzt jene Unterſchiede der Begriffe ſeyn, vermöge welcher das ſie ausdrückende Wort, entweder ein Subſtantiv, oder ein Adjektiv, ein Verbum, oder ein Adverbium, ein Pronomen, eine Präpoſition, oder ſonſtige Partikel ſei, kurz die partes orationis? Denn unſtreitig bezeichnen dieſe die Formen, welche alles Denken zunächſt annimmt und in denen es ſich unmittelbar bewegt: deshalb eben ſind ſie die weſentlichen Sprachformen, die Grundbeſtandtheile jeder Sprache, ſo daß wir uns keine Sprache denken können, die nicht wenigſtens aus Subſtantiven, Adjektiven und Verben beſtände. Dieſen Grundformen wären dann diejenigen Gedankenformen unterzuordnen, welche durch die Flexionen jener, alſo durch Deklination und Konjugation ausgedrückt werden, wobei es in der Hauptſache unweſentlich iſt, ob man in der Bezeichnung derſelben den Artikel und das Pronomen zu Hülfe nimmt. Wir wollen jedoch die Sache noch etwas näher prüfen und von Neuem die Frage aufwerfen: welches ſind die Formen des Denkens?

1) Das Denken beſteht durchweg aus Urtheilen: Urtheile ſind die Fäden ſeines ganzen Gewebes. Denn ohne Gebrauch eines Verbi geht unſer Denken nicht von der Stelle, und ſo oft wir ein Verbum gebrauchen, urtheilen wir.

2) Jedes Urtheil beſteht im Erkennen des Verhältniſſes zwiſchen Subjekt und Prädikat, die es trennt oder vereint mit mancherlei Reſtriktionen. Es vereint ſie, vom Erkennen der wirklichen Identität Beider an, welche nur bei Wechſelbegriffen Statt finden kann; dann im Erkennen, daß das Eine im Andern ſtets mitgedacht ſei, wiewohl nicht umgekehrt, — im allgemein bejahenden Satz; bis zum Erkennen, daß das Eine bisweilen im Andern mitgedacht ſei, im partikulär bejahenden Satz. Den umgekehrten Gang gehen die verneinenden Sätze. Demnach muß in jedem Urtheil Subjekt, Prädikat und Kopula, letztere affirmativ, oder negativ, zu finden ſeyn; wenn auch nicht Jedes von dieſen durch ein eigenes Wort, wie jedoch meiſtens, bezeichnet iſt. Oft bezeichnet ein Wort Prädikat und Kopula, wie: „Kajus altert“; bisweilen ein Wort alle Drei, wie: conourritur, d. h. „die Heere werden handgemein“. Hieraus erhellt, daß man die

Digitized by Google

Formen des Denkens doch nicht ſo geradezu und unmittelbar in den Worten, noch ſelbſt in den Redetheilen zu ſuchen hat; da das ſelbe Urtheil in verſchiedenen, ja ſogar in der ſelben Sprache durch verſchiedene Worte und ſelbſt durch verſchiedene Redetheile ausgedrückt werden kann, der Gedanke aber dennoch der ſelbe bleibt, folglich auch ſeine Form: denn der Gedanke könnte nicht der ſelbe ſeyn, bei verſchiedener Form des Denkens ſelbſt. Wohl aber kann das Wortgebilde, bei gleichem Gedanken und gleicher Form deſſelben, ein verſchiedenes ſeyn: denn es iſt bloß die äußere Einkleidung des Gedankens, der hingegen von ſeiner Form unzertrennlich iſt. Alſo erläutert die Grammatik nur die Einkleidung der Denkformen. Die Redetheile laſſen ſich daher ableiten aus den urſprünglichen, von allen Sprachen unabhängigen Denkformen ſelbſt: dieſe, mit allen ihren Modifikationen, auszudrücken iſt ihre Beſtimmung. Sie ſind das Werkzeug derſelben, ſind ihr Kleid, welches ihrem Gliederbau genau angepaßt ſeyn muß, ſo daß dieſer darin zu erkennen iſt.

3) Dieſe wirklichen, unveränderlichen, urſprünglichen Formen des Denkens ſind allerdings die der logiſchen Tafel der Urtheile Kants; nur daß auf dieſer ſich blinde Fenſter, zu Gunſten der Symmetrie und der Kategorientafel befinden, die alle wegfallen müſſen; imgleichen eine falſche Ordnung. Alſo etwan:

a) Qualität: Bejahung oder Verneinung, d. i. Verbindung oder Trennung der Begriffe: zwei Formen. Sie hängt der Kopula an.

b) Quantität: der Subjektbegriff wird ganz oder zum Theil genommen: Allheit oder Vielheit. Zur erſteren gehören auch die individuellen Subjekte: Sokrates, heißt: „alle Sokrates". Alſo nur zwei Formen. Sie hängt dem Subjekt an.

c) Modalität: hat wirklich drei Formen. Sie beſtimmt die Qualität als nothwendig, wirklich, oder zufällig. Sie hängt folglich ebenfalls der Kopula an.

Dieſe drei Denkformen entſpringen aus den Denkgeſetzen vom Widerſpruch und von der Identität. Aber aus dem Satz vom Grunde und dem vom ausgeſchloſſenen Dritten entſteht die

d) Relation. Sie tritt bloß ein, wenn über fertige Urtheile geurtheilt wird und kann nur darin beſtehen, daß ſie entweder die Abhängigkeit eines Urtheils von einem andern (auch

in der Pluralität beider) angiebt, mithin sie verbindet, im hypothetischen Satz; oder aber angiebt, daß Urtheile einander ausschließen, mithin sie trennt, im disjunktiven Satz. Sie hängt der Kopula an, welche hier die fertigen Urtheile trennt oder verbindet.

Die Redetheile und grammatischen Formen sind Ausdrucksweisen der drei Bestandtheile des Urtheils, also des Subjekts, Prädikats und der Kopula, wie auch der möglichen Verhältnisse dieser, also der eben aufgezählten Denkformen, und der näheren Bestimmungen und Modifikationen dieser letzteren. Substantiv, Adjektiv und Verbum sind daher wesentliche Grundbestandtheile der Sprache überhaupt; weshalb sie in allen Sprachen zu finden seyn müssen. Jedoch ließe sich eine Sprache denken, in welcher Adjektiv und Verbum stets mit einander verschmolzen wären, wie sie es in allen bisweilen sind. Vorläufig ließe sich sagen: zum Ausdruck des Subjekts sind bestimmt: Substantiv, Artikel und Pronomen; — zum Ausdruck des Prädikats: Adjektiv, Adverbium, Präposition; — zum Ausdruck der Kopula: das Verbum, welches aber, mit Ausnahme von esse, schon das Prädikat mit enthält. Den genauen Mechanismus des Ausdrucks der Denkformen hat die philosophische Grammatik zu lehren; wie die Operationen mit den Denkformen selbst die Logik.

Anmerkung. Zur Warnung vor einem Abwege und zur Erläuterung des Obigen erwähne ich S. Sterns „Vorläufige Grundlage zur Sprachphilosophie", 1835, als einen gänzlich mißlungenen Versuch, aus den grammatischen Formen die Kategorien zu konstruiren. Er hat nämlich ganz und gar das Denken mit dem Anschauen verwechselt und daher aus den grammatischen Formen, statt der Kategorien des Denkens, die angeblichen Kategorien des Anschauens deduciren wollen, mithin die grammatischen Formen in gerade Beziehung zur Anschauung gesetzt. Er steckt in dem großen Irrthum, daß die Sprache sich unmittelbar auf die Anschauung beziehe; statt daß sie unmittelbar sich bloß auf das Denken als solches, also auf die abstrakten Begriffe bezieht und allererst mittelst dieser auf die Anschauung, zu der sie nun aber ein Verhältniß haben, welches eine gänzliche Aenderung der Form herbeiführt. Was in der Anschauung daist, also auch die aus der Zeit und dem Raum entspringenden Verhältnisse, wird allerdings ein Gegenstand des Denkens; also muß es auch Sprachformen geben es auszudrücken, jedoch im-

Digitized

mer nur in abstracto, als Begriffe. Das nächſte Material des Denkens ſind allemal Begriffe, und nur auf ſolche beziehen ſich die Formen der Logik, nie direkt auf die Anſchauung. Dieſe beſtimmt ſtets nur die materiale, nie die formale Wahrheit der Sätze, als welche ſich nach den logiſchen Regeln allein richtet.

Ich kehre zur Kantiſchen Philoſophie zurück und komme zur transſcendentalen Dialektik. Kant eröffnet ſie mit der Erklärung der Vernunft, welches Vermögen in ihr die Hauptrolle ſpielen ſoll, da bisher nur Sinnlichkeit und Verſtand auf dem Schauplatz waren. Ich habe ſchon oben, unter ſeinen verſchiedenen Erklärungen der Vernunft, auch von der hier gegebenen, „daß ſie das Vermögen der Principien ſei", geredet. Hier wird nun gelehrt, daß alle bisher betrachteten Erkenntniſſe a priori, welche die reine Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft möglich machen, bloße Regeln, aber keine Principien geben; weil ſie aus Anſchauungen und Formen der Erkenntniß hervorgehen, nicht aber aus bloßen Begriffen, welches erfordert ſei, um Princip zu heißen. Ein ſolches ſoll demnach eine Erkenntniß aus bloßen Begriffen ſeyn und dennoch ſynthetiſch. Dies iſt aber ſchlechthin unmöglich. Aus bloßen Begriffen können nie andere, als analytiſche Sätze hervorgehen. Sollen Begriffe ſynthetiſch und doch a priori verbunden werden; ſo muß nothwendig dieſe Verbindung durch ein Drittes vermittelt ſeyn, durch eine reine Anſchauung der formellen Möglichkeit der Erfahrung; ſo wie die ſynthetiſchen Urtheile a posteriori, durch die empiriſche Anſchauung vermittelt ſind: folglich kann ein ſynthetiſcher Satz a priori, nie aus bloßen Begriffen hervorgehen. Ueberhaupt aber iſt uns a priori nichts weiter bewußt, als der Satz vom Grunde, in ſeinen verſchiedenen Geſtaltungen, und es ſind daher keine andere ſynthetiſche Urtheile a priori möglich, als die, welche aus dem, was jenem Satze den Inhalt giebt, hervorgehen.

Inzwiſchen tritt Kant endlich mit einem ſeiner Forderung entſprechenden angeblichen Princip der Vernunft hervor, aber auch nur mit dieſem einen, aus dem nachher andere Folgeſätze fließen. Es iſt nämlich der Satz, den Chr. Wolf aufſtellt und erläutert in ſeiner „Cosmologia", sect. 1, c. 2, §. 93, und in ſeiner

„Ontologia", §. 178. Wie nun oben, unter dem Titel der Amphibolie, bloße Leibnitziſche Philoſopheme für natürliche und nothwendige Irrwege der Vernunft genommen und als ſolche kritiſirt wurden; gerade ſo geſchieht das Selbe hier mit den Philoſophemen Wolfs. Kant trägt dies Vernunftprincip noch durch Undeutlichkeit, Unbeſtimmtheit und Zerſtückelung in ein Dämmerlicht gebracht vor (S. 307; V, 361, und 322; V, 379): es iſt aber, deutlich ausgeſprochen, folgendes: „Wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo muß auch die Totalität ſeiner Bedingungen, mithin auch das Unbedingte, dadurch jene Totalität allein vollzählig wird, gegeben ſeyn." Der ſcheinbaren Wahrheit dieſes Satzes wird man am lebhafteſten inne werden, wenn man ſich die Bedingungen und die Bedingten vorſtellt als die Glieder einer herabhängenden Kette, deren oberes Ende jedoch nicht ſichtbar iſt, daher ſie ins Unendliche fortgehen könnte: da aber die Kette nicht fällt, ſondern hängt, ſo muß oben ein Glied das erſte und irgendwie befeſtigt ſeyn. Oder kürzer: die Vernunft möchte für die ins Unendliche zurückweiſende Kauſalkette einen Anknüpfungspunkt haben; das wäre ihr bequem. Aber wir wollen den Satz nicht an Bildern, ſondern an ſich ſelbſt prüfen. Syntheti'ch iſt derſelbe allerdings: denn analytiſch folgt aus dem Begriff des Bedingten nichts weiter, als der der Bedingung. Aber Wahrheit a priori hat er nicht, auch nicht a posteriori, ſondern er erſchleicht ſich ſeinen Schein von Wahrheit auf eine ſehr feine Weiſe, die ich jetzt aufdecken muß. Unmittelbar und a priori haben wir die Erkenntniſſe, welche der Satz vom Grunde in ſeinen vier Geſtaltungen ausdrückt. Von dieſen unmittelbaren Erkenntniſſen ſind alle abſtrakten Ausdrücke des Satzes vom Grunde ſchon entlehnt und ſind alſo mittelbar: noch mehr aber deren Folgeſätze. Ich habe ſchon oben erörtert, wie die abſtrakte Erkenntniß oft mannigfaltige intuitive Erkenntniſſe in eine Form oder einen Begriff ſo vereint, daß ſie nun nicht mehr zu unterſcheiden ſind: daher ſich die abſtrakte Erkenntniß zur intuitiven verhält, wie der Schatten zu den wirklichen Gegenſtänden, deren große Mannigfaltigkeit er durch einen ſie alle befaſſenden Umriß wiedergiebt. Dieſen Schatten benutzt nun das angebliche Princip der Vernunft. Um aus dem Satz vom Grunde das Unbedingte, welches ihm geradezu widerſpricht, doch zu folgern,

Digitized by Google

verläßt es klüglich die unmittelbare, anſchauliche Erkenntniß des Inhalts des Satzes vom Grunde in ſeinen einzelnen Geſtalten, und bedient ſich nur der abſtrakten Begriffe, die aus jener abgezogen ſind, und nur durch jene Werth und Bedeutung haben, um in den weiten Umfang jener Begriffe ſein Unbedingtes irgendwie einzuſchwärzen. Sein Verfahren wird durch dialektiſche Einkleidung am deutlichſten; z. B. ſo: „Wenn das Bedingte da iſt, muß auch ſeine Bedingung gegeben ſeyn, und zwar ganz, alſo vollſtändig, alſo die Totalität ſeiner Bedingungen, folglich, wenn ſie eine Reihe ausmachen, die ganze Reihe, folglich auch der erſte Anfang derſelben, alſo das Unbedingte.“ — Hiebei iſt ſchon falſch, daß die Bedingungen zu einem Bedingten als ſolche eine Reihe ausmachen können. Vielmehr muß zu jedem Bedingten die Totalität ſeiner Bedingungen in ſeinem nächſten Grunde, aus dem es unmittelbar hervorgeht und der erſt dadurch zureichender Grund iſt, enthalten ſeyn. So z. B. die verſchiedenen Beſtimmungen des Zuſtandes welcher Urſache iſt, als welche alle zuſammengekommen ſeyn müſſen, ehe die Wirkung eintritt. Die Reihe aber, z. B. die Kette der Urſachen, entſteht nur dadurch, daß wir Das, was ſoeben die Bedingung war, nun wieder als ein Bedingtes betrachten, wo dann aber ſogleich die ganze Operation von vorne anfängt und der Satz vom Grunde mit ſeiner Forderung von Neuem auftritt. Nie aber kann es zu einem Bedingten eine eigentliche ſucceſſive Reihe von Bedingungen geben, welche bloß als ſolche und des endlichen letzten Bedingten wegen daſtänden; ſondern es iſt immer eine abwechſelnde Reihe von Bedingten und Bedingungen: bei jedem zurückgelegten Gliede aber iſt die Kette unterbrochen und die Forderung des Satzes vom Grunde gänzlich getilgt; ſie hebt von Neuem an, indem die Bedingung zum Bedingten wird. Alſo fordert der Satz vom zureichenden Grunde immer nur die Vollſtändigkeit der nächſten Bedingung, nie die Vollſtändigkeit einer Reihe. Aber eben dieſer Begriff von Vollſtändigkeit der Bedingung läßt unbeſtimmt, ob ſolche eine ſimultane, oder eine ſucceſſive ſeyn ſoll: und indem nun Letzteres gewählt wird, entſteht die Forderung einer vollſtändigen Reihe auf einander folgender Bedingungen. Bloß durch eine willkürliche Abſtraktion wird eine Reihe von Urſachen und Wirkungen als eine Reihe von lauter Urſachen

Digitized by Google

angeſehen, die bloß der letzten Wirkung wegen da wären und daher als deren zureichender Grund gefordert würden. Bei näherer und beſonnener Betrachtung und herabſteigend von der unbeſtimmten Allgemeinheit der Abſtraktion zum einzelnen beſtimmten Realen, findet ſich hingegen, daß die Forderung eines zureichenden Grundes bloß auf die Vollſtändigkeit der Beſtimmungen der nächſten Urſache geht, nicht auf die Vollſtändigkeit einer Reihe. Die Forderung des Satzes vom Grunde erliſcht vollkommen in jedem gegebenen zureichenden Grunde. Sie hebt aber alsbald von Neuem an, indem dieſer Grund wieder als Folge betrachtet wird: nie aber fordert ſie unmittelbar eine Reihe von Gründen. Wenn man hingegen, ſtatt zur Sache ſelbſt zu gehen, ſich innerhalb der abſtrakten Begriffe hält, ſo ſind jene Unterſchiede verſchwunden: dann wird eine Kette von abwechſelnden Urſachen und Wirkungen, oder abwechſelnden logiſchen Gründen und Folgen für eine Kette von lauter Urſachen oder Gründen zur letzten Wirkung ausgegeben, und die Vollſtändigkeit der Bedingungen, durch die ein Grund erſt zureichend wird, erſcheint als eine Vollſtändigkeit jener angenommenen Reihe von lauter Gründen, die nur der letzten Folge wegen da wären. Da tritt denn das abſtrakte Vernunftprincip ſehr keck mit ſeiner Forderung des Unbedingten auf. Aber um die Ungültigkeit derſelben zu erkennen, bedarf es noch keiner Kritik der Vernunft, mittelſt Antinomien und deren Auflöſung, ſondern nur einer Kritik der Vernunft, in meinem Sinne verſtanden, nämlich einer Unterſuchung des Verhältniſſes der abſtrakten Erkenntniß zur unmittelbar intuitiven, mittelſt Herabſteigen von der unbeſtimmten Allgemeinheit jener zur feſten Beſtimmtheit dieſer. Aus ſolcher ergiebt ſich dann hier, daß keineswegs das Weſen der Vernunft im Fordern eines Unbedingten beſtehe: denn ſobald ſie mit völliger Beſonnenheit verfährt, muß ſie ſelbſt finden, daß ein Unbedingtes geradezu ein Unding iſt. Die Vernunft, als ein Erkenntnißvermögen, kann es immer nur mit Objekten zu thun haben; alles Objekt für das Subjekt aber iſt nothwendig und unwiderruflich dem Satz vom Grunde unterworfen und anheimgefallen, ſowohl a parte ante als a parte post. Die Gültigkeit des Satzes vom Grunde liegt ſo ſehr in der Form des Bewußtſeyns, daß man ſchlechterdings ſich nichts objektiv vorſtellen

Digitized by Google

kann, davon kein Warum weiter zu fordern wäre, alſo kein abſolutes Abſolutum, wie ein Brett vor dem Kopf. Daß Dieſen oder Jenen ſeine Bequemlichkeit irgendwo ſtillſtehen und ein ſolches Abſolutum beliebig annehmen heißt, kann nichts ausrichten, gegen jene unumſtößliche Gewißheit a priori, auch nicht wenn man ſehr vornehme Mienen dazu macht. In der That iſt das ganze Gerede vom Abſoluten, dieſes faſt alleinige Thema der ſeit Kant verſuchten Philoſophien, nichts Anderes, als der kosmologiſche Beweis incognito. Dieſer nämlich, in Folge des ihm von Kant gemachten Proceſſes, aller Rechte verluſtig und vogelfrei erklärt, darf ſich in ſeiner wahren Geſtalt nicht mehr zeigen, tritt daher in allerlei Verkleidungen auf, bald in vornehmen, bemäntelt durch intellektuale Anſchauung, oder reines Denken, bald als verdächtiger Vagabunde, der was er erlangt halb erbettelt, halb ertrotzt, in den beſcheideneren Philoſophemen. Wollen die Herren abſolut ein Abſolutum haben; ſo will ich ihnen eines in die Hand geben, welches allen Anforderungen an ein Solches viel beſſer genügt, als ihre erfaſelten Nebelgeſtalten: es iſt die Materie. Sie iſt unentſtanden und unvergänglich, alſo wirklich unabhängig und quod per se est et per se concipitur: aus ihrem Schooß geht Alles hervor und Alles in ihn zurück: was kann man von einem Abſolutum weiter verlangen? — Aber vielmehr ſollte man ihnen, bei denen keine Kritik der Vernunft angeſchlagen hat, zurufen:

Seid ihr nicht wie die Weiber, die beſtändig
Zurück nur kommen auf ihr erſtes Wort,
Wenn man Vernunft geſprochen ſtundenlang?

Daß das Zurückgehen zu einer unbedingten Urſache, zu einem erſten Anfang, keineswegs im Weſen der Vernunft begründet ſei, iſt übrigens auch faktiſch bewieſen, dadurch, daß die Urreligionen unſeres Geſchlechtes, welche auch noch jetzt die größte Anzahl von Bekennern auf Erden haben, alſo Brahmanismus und Buddhaismus, dergleichen Annahmen nicht kennen, noch zulaſſen, ſondern die Reihe der einander bedingenden Erſcheinungen ins Unendliche hinaufführen. Ich verweiſe hierüber auf die weiter unten, bei der Kritik der erſten Antinomie, folgende Anmerkung, wozu man, noch Uphams „Doctrine of Buddhaism“ (S. 9), und überhaupt jeden ächten Bericht über die Religionen

Digitized by Google

Aſiens nachſehen kann. Man ſoll nicht Judenthum und Vernunft identificiren. —

Kant, der ſein angebliches Vernunftprincip auch keineswegs als objektiv gültig, ſondern nur als ſubjektiv nothwendig behaupten will, deducirt es, ſelbſt als ſolches, nur durch ein ſeichtes Sophisma, S. 307; V, 364. Nämlich, weil wir jede uns bekannte Wahrheit unter eine allgemeinere zu ſubſumiren ſuchen, ſo lange es geht; ſo ſoll dieſes nichts Anderes ſeyn, als eben ſchon die Jagd nach dem Unbedingten, welches wir vorausſetzten. In Wahrheit aber thun wir durch ſolches Suchen nichts Anderes, als daß wir die Vernunft, d. h. jenes Vermögen abſtrakter, allgemeiner Erkenntniß, welches den beſonnenen, ſprachbegabten, denkenden Menſchen vom Thier, dem Sklaven der Gegenwart, unterſcheidet, anwenden und zweckmäßig gebrauchen zur Vereinfachung unſerer Erkenntniß durch Ueberſicht. Denn der Gebrauch der Vernunft beſteht eben darin, daß wir das Beſondere durch das Allgemeine, den Fall durch die Regel, dieſe durch die allgemeinere Regel erkennen, daß wir alſo die allgemeinſten Geſichtspunkte ſuchen; durch ſolche Ueberſicht wird eben unſere Erkenntniß ſo ſehr erleichtert und vervollkommnet, daß daraus der große Unterſchied entſteht zwiſchen dem thieriſchen und dem menſchlichen Lebenslauf, und wieder zwiſchen dem Leben des gebildeten und dem des rohen Menſchen. Nun findet allerdings die Reihe der Erkenntnißgründe, welche allein auf dem Gebiet des Abſtrakten, alſo der Vernunft, exiſtirt, allemal ein Ende beim Unbeweisbaren, d. h. bei einer Vorſtellung, die nach dieſer Geſtaltung des Satzes vom Grunde nicht weiter bedingt iſt, alſo an dem, a priori oder a posteriori, unmittelbar anſchaulichen Grunde des oberſten Satzes der Schlußkette. Ich habe ſchon in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 50, gezeigt, daß hier eigentlich die Reihe der Erkenntnißgründe übergeht in die Gründe des Werdens, oder des Seyns. Dieſen Umſtand aber geltend machen wollen, um ein nach dem Geſetz der Kauſalität Unbedingtes, ſei es auch nur als Forderung, nachzuweiſen; dies kann man nur, wenn man die Geſtaltungen des Satzes vom Grunde noch gar nicht unterſchieden hat, ſondern, an den abſtrakten Ausdruck ſich haltend, ſie alle konfundirt. Aber dieſe Verwechſelung ſucht Kant ſogar durch ein bloßes Wortſpiel mit

Digitized by Google

Universalitas und Universitas zu begründen, S. 322; V, 379. — Es iſt alſo grundfalſch, daß unſer Aufſuchen höherer Erkenntnißgründe, allgemeiner Wahrheiten, entſpringe aus der Vorausſetzung eines ſeinem Daſeyn nach unbedingten Objekts, oder nur irgend etwas hiemit gemein habe. Wie ſollte es auch der Vernunft weſentlich ſeyn, etwas vorauszuſetzen, das ſie für ein Unding erkennen muß, ſobald ſie ſich beſinnt. Vielmehr iſt der Urſprung jenes Begriffs vom Unbedingten nie in etwas Anderm nachzuweiſen, als in der Trägheit des Individuums, das ſich damit aller fremden und eigenen fernern Fragen entledigen will, wiewohl ohne alle Rechtfertigung.

Dieſem angeblichen Vernunftprincip nun ſpricht zwar Kant ſelbſt die objektive Gültigkeit ab, giebt es aber doch für eine nothwendige ſubjektive Vorausſetzung und bringt ſo einen unauflöslichen Zwieſpalt in unſere Erkenntniß, welchen er bald deutlicher hervortreten läßt. Zu dieſem Zweck entfaltet er jenes Vernunftprincip weiter, S. 322; V, 379, nach der beliebten architektoniſch-ſymmetriſchen Methode. Aus den drei Kategorien der Relation entſpringen drei Arten von Schlüſſen, jede von welchen den Leitfaden giebt zur Aufſuchung eines beſondern Unbedingten, deren es daher wieder drei giebt: Seele, Welt (als Objekt an ſich und geſchloſſene Totalität), Gott. Hiebei iſt nun ſogleich ein großer Widerſpruch zu bemerken, von welchem Kant aber keine Notiz nimmt, weil er der Symmetrie ſehr gefährlich wäre: zwei dieſer Unbedingten ſind ja ſelbſt wieder bedingt, durch das Dritte, nämlich Seele und Welt durch Gott, der ihre hervorbringende Urſache iſt: jene haben alſo mit dieſem gar nicht das Prädikat der Unbedingtheit gemein, worauf es doch hier ankommt, ſondern nur das des Erſchloſſenſeyns nach Principien der Erfahrung, über das Gebiet der Möglichkeit derſelben hinaus.

Dies bei Seite geſetzt, finden wir in den drei Unbedingten, auf welche, nach Kant, jede Vernunft, ihren weſentlichen Geſetzen folgend, gerathen muß, die drei Hauptgegenſtände wieder, um welche ſich die ganze, unter dem Einfluß des Chriſtenthums ſtehende Philoſophie, von den Scholaſtikern an, bis auf Chriſtian Wolf herab, gedreht hat. So zugänglich und geläufig jene Begriffe durch alle jene Philoſophen auch jetzt der bloßen Vernunft geworden ſind; ſo iſt dadurch doch keineswegs ausgemacht, daß

Digitized by Google

ſie, auch ohne Offenbarung, aus der Entwickelung jeder Vernunft hervorgehen müßten, als ein dem Weſen dieſer ſelbſt eigenthümliches Erzeugniß. Um Dieſes auszumachen, wäre die hiſtoriſche Unterſuchung zu Hülfe zu nehmen, und zu erforſchen, ob die alten und die nichteuropäiſchen Völker, beſonders die Hindoſtaniſchen, und viele der älteſten Griechiſchen Philoſophen auch wirklich zu jenen Begriffen gelangt ſeien; oder ob bloß wir, zu gutmüthig, ſie ihnen zuſchreiben, ſo wie die Griechen überall ihre Götter wiederfanden, indem wir ganz fälſchlich das Brahm der Hindu und das Tien der Chineſen mit „Gott" überſetzen; ob nicht vielmehr der eigentliche Theismus allein in der Jüdiſchen und den beiden aus ihr hervorgegangenen Religionen zu finden ſei, deren Bekenner gerade deshalb die Anhänger aller andern Religionen auf Erden unter dem Namen Heiden zuſammenfaſſen, — einem, beiläufig geſagt, höchſt einfältigen und rohen Ausdruck, der wenigſtens aus den Schriften der Gelehrten verbannt ſeyn ſollte, weil er Brahmaniſten, Buddhaiſten, Aegypter, Griechen, Römer, Germanen, Gallier, Irokeſen, Patagonier, Karaiben, Otaheiter, Auſtralier u. a. m. identificirt und in Einen Sack ſteckt. Für Pfaffen iſt ein ſolcher Ausdruck paſſend: in der gelehrten Welt aber muß ihm ſogleich die Thüre gewieſen werden, er kann nach England reiſen und ſich in Oxford niederlaſſen. — Daß namentlich der Buddhaismus, dieſe auf Erden am zahlreichſten vertretene Religion, durchaus keinen Theismus enthält, ja, ihn perhorrescirt, iſt eine ganz ausgemachte Sache. Was den Plato betrifft, ſo bin ich der Meinung, daß er ſeinen ihn periodiſch anwandelnden Theismus den Juden verdankt. Numenius hat ihn deshalb (nach Clem. Alex. Strom., I, c. 22, Euseb. praep. evang., XIII, 12, und Suidas, unter Numenius) den Moses graecisans genannt: Τι γαρ εστι Πλατων, η Μωσης αττικιζων; und er wirft ihm vor, daß er ſeine Lehren von Gott und der Schöpfung aus den Moſaiſchen Schriften geſtohlen (αποσυλησας) habe. Klemens kommt oft darauf zurück, daß Plato den Moſes gekannt und benutzt habe, z. B. Strom. I, 25. — V, c. 14, §. 90 u. ſ. f. — Paedagog., II, 10, und III, 11; auch in der Cohortatio ad gentes, c. 6, woſelbſt, nachdem er, im vorhergehenden Kapitel, ſämmtliche Griechiſche Philoſophen kapuzinerhaft geſcholten und verhöhnt hat,

Digitized by Google

weil sie keine Juden gewesen sind, den Plato ausschließlich lobt und in lauten Jubel darüber ausbricht, daß derselbe, wie er seine Geometrie von den Aegyptiern, seine Astronomie von den Babyloniern, Magie von den Thraciern, auch Vieles von den Assyriern gelernt habe, so seinen Theismus von den Juden. Ουδα δοκεῖ τοῦτο διδασκαλικὸν, καὶ ἀπόκρυφον εἶδος, ὅτι ἐστὶ δόξαν ἡμῖν τοῦ Θεοῦ παρ' ἀνδρῶν ἰουδαίων ἐξηλῶσαι τὴν ἔμφασιν (tuis magistros novi, licet eos celare nobis, illa de Deo sententia suppeditata tibi est ab Hebraeis). Keine rührende Erkennungsscene. Aber eine sonderbare Bestätigung der Sache entdecke ich in Folgendem. Nach Plutarch (in Marcio) und besser nach Lactanz (I, 3, 19) hat Plato der Natur gedankt, daß er ein Mensch und kein Thier, ein Mann und kein Weib, ein Grieche und kein Barbar geworden sei. Nun steht in Isaak Euchels Gebeten der Juden, aus dem Hebräischen, zweite Auflage 1799, S. 7, ein Morgengebet, worin sie Gott danken und loben, daß der Dankende ein Jude und kein Heide, ein Freier und kein Sklave, ein Mann und kein Weib geworden sei. Eine solche historische Untersuchung würde Kanten einer schlimmen Nothwendigkeit überhoben haben, in dieser jetzt gefährdenden jene drei Begriffe aus der Natur der Vernunft nothwendig entspringen zu lassen, und doch dafür, daß sie subjektiv und nur der Vernunft nicht zu begründen sind, und deshalb die Vernunft selbst zum Sophisten machen, indem er S. 339, V. 397 sagt: „Es sind Sophistikationen, nicht des Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste sich nicht losmachen und vielleicht zwar nach vielen Bemühung, doch Irrthum verhüten kann. Sie sind alt, und da ihn unaufhörlich zwecklos und äfft, niemals loswerden kann!" Danach wären diese kantischen Ideen der Vernunft dem Fokus zu vergleichen, in welchen die von einem Hohlspiegel konvergirend zurückgeworfenen Strahlen einige Zolle vor seiner Oberfläche zusammenlaufen, in Folge wovon durch einen unvermeidlichen Verstandesbetrug sich uns daselbst ein Gegenstand darstellt, welcher ein Ding ohne Realität ist! Sehr unglücklich ist aber für jene drei angeblich nothwendigen Produktionen der reinen theoretischen Vernunft, den Raum Ideen gewählt und dem Platon entrissen, der damit die un-

vergänglichen Gestalten bezeichnete, welche durch Zeit und Raum vervielfältigt, in den unzähligen, individuellen, vergänglichen Dingen unvollkommen sichtbar werden. Platons Ideen sind diesem zufolge durchaus anschaulich, wie auch das Wort, das er wählte, so bestimmt bezeichnet, welches man nur durch Anschaulichkeiten oder Sichtbarkeiten entsprechend übersetzen könnte. Und Kant hat es sich angeeignet, um Das zu bezeichnen, was von aller Möglichkeit der Anschauung so ferne liegt, daß sogar das abstrakte Denken nur halb dazu gelangen kann. Das Wort Idee, welches Platon zuerst einführte, hat auch seitdem, zweiundzwanzig Jahrhunderte hindurch, immer die Bedeutung behalten, in der Platon es gebraucht: denn nicht nur alle Philosophen des Alterthums, sondern auch alle Scholastiker und sogar die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters brauchten es allein in jener Platonischen Bedeutung, nämlich im Sinn des lateinischen Wortes exemplar, wie Suarez ausdrücklich anführt in seiner fünfundzwanzigsten Disputation, Sect. 1. Daß später Engländer und Franzosen, die Armuth ihrer Sprachen zum Mißbrauch jenes Wortes verleitet hat, ist schlimm genug, aber nicht von Gewicht. Kants Mißbrauch des Wortes Idee, durch Unterschiebung einer neuen Bedeutung, welche am dünnen Faden des Nicht-Objekt der Erfahrungswelt, die es mit Platons Ideen, aber auch mit allen möglichen Chimären gemein hat, herbeigezogen wird, ist also durchaus nicht zu rechtfertigen. Da nun der Mißbrauch weniger Jahre nicht in Betracht kommt gegen die Autorität vieler Jahrhunderte, so habe ich das Wort immer in seiner alten, ursprünglichen, Platonischen Bedeutung gebraucht.

Die Widerlegung der rationalen Psychologie ist in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ sehr viel ausführlicher und gründlicher, als in der zweiten und folgenden; daher man hier schlechterdings sich jener bedienen muß. Diese Widerlegung hat im Ganzen sehr großes Verdienst und viel Wahres. Jedoch bin ich durchaus der Meinung, daß Kant bloß seiner Symmetrie zu Liebe den Begriff der Seele aus jenem Paralogismus mittelst Anwendung der Forderung des Unbeding-

ten auf den Begriff Subſtanz, der die erſte Kategorie der Relation iſt, als nothwendig herleitet und demnach behauptet, daß auf dieſe Weiſe in jeder ſpekulirenden Vernunft der Begriff von einer Seele entſtände. Hätte derſelbe wirklich ſeinen Urſprung in der Vorausſetzung eines letzten Subjekts aller Prädikate eines Dinges, ſo würde man ja nicht allein im Menſchen, ſondern auch in jedem lebloſen Dinge ebenſo nothwendig eine Seele angenommen haben, da auch ein ſolches ein letztes Subjekt aller ſeiner Prädikate verlangt. Ueberhaupt aber bedient Kant ſich eines ganz unſtatthaften Ausdrucks, wenn er von einem Etwas redet, das nur als Subjekt und nicht als Prädikat exiſtiren könne (z. B. „Kritik der reinen Vernunft", S. 323; V, 412; „Prolegomena", §. 4 und 47); obgleich ſchon in des Ariſtoteles „Metaphyſik", IV, Kap. 8, ein Vorgang dazu zu finden iſt. Als Subjekt und Prädikat exiſtirt gar nichts: denn dieſe Ausdrücke gehören ausſchließlich der Logik an und bezeichnen das Verhältniß abſtrakter Begriffe zu einander. In der anſchaulichen Welt ſoll nun ihr Korrelat oder Stellvertreter Subſtanz und Accidenz ſeyn. Dann aber brauchen wir Das, was ſtets nur als Subſtanz und nie als Accidenz exiſtirt, nicht weiter zu ſuchen, ſondern haben es unmittelbar an der Materie. Sie iſt die Subſtanz zu allen Eigenſchaften der Dinge, als welche ihre Accidenzien ſind. Sie iſt wirklich, wenn man Kants eben gerügten Ausdruck beibehalten will, das letzte Subjekt aller Prädikate jedes empiriſch gegebenen Dinges, nämlich Das, was übrig bleibt, nach Abzug aller ſeiner Eigenſchaften jeder Art: und dies gilt vom Menſchen, wie vom Thiere, Pflanze oder Stein, und iſt ſo evident, daß, um es nicht zu ſehen, ein determinirtes Nichtſehenwollen erfordert iſt. Daß ſie wirklich der Prototypos des Begriffs Subſtanz ſei, werde ich bald zeigen. — Subjekt und Prädikat aber verhält ſich zu Subſtanz und Accidenz vielmehr wie der Satz des zureichenden Grundes in der Logik zum Geſetz der Kauſalität in der Natur, und ſo unſtatthaft die Verwechſelung oder Identifizirung dieſer, iſt es auch die jener Beiden. Letztere Verwechſelung und Identifikation treibt aber Kant bis zum höchſten Grade in den „Prolegomenen", §. 46, um den Begriff der Seele aus dem des letzten Subjekts aller Prädikate und aus der Form des kategoriſchen Schluſſes entſtehen zu laſſen. Um die Sophiſti-

Digitized by Google

kation dieſes Paragraphen aufzudecken, braucht man nur ſich zu beſinnen, daß Subjekt und Prädikat rein logiſche Beſtimmungen ſind, die einzig und allein abſtrakte Begriffe, und zwar nach ihrem Verhältniß im Urtheil, betreffen: Subſtanz und Accidenz hingegen gehören der anſchaulichen Welt und ihrer Apprehenſion im Verſtande an, finden ſich daſelbſt aber nur als identiſch mit Materie und Form oder Qualität: davon ſogleich ein Mehreres.

Der Gegenſatz, welcher Anlaß zur Annahme zweier grundverſchiedener Subſtanzen, Leib und Seele, gegeben hat, iſt in Wahrheit der des Objektiven und Subjektiven. Faßt der Menſch ſich in der äußeren Anſchauung objektiv auf, ſo findet er ein räumlich ausgedehntes und überhaupt durchaus körperliches Weſen; faßt er hingegen ſich im bloßen Selbſtbewußtſeyn, alſo rein ſubjektiv auf, ſo findet er ein bloß Wollendes und Vorſtellendes, frei von allen Formen der Anſchauung, alſo auch ohne irgend eine der den Körpern zukommenden Eigenſchaften. Jetzt bildet er den Begriff der Seele, wie alle die transſcendenten, von Kant Ideen genannten Begriffe, dadurch, daß er den Satz vom Grunde, die Form alles Objekts, auf Das anwendet, was nicht Objekt iſt, und zwar hier auf das Subjekt des Erkennens und Wollens. Er betrachtet nämlich Erkennen, Denken und Wollen als Wirkungen, deren Urſache er ſucht und den Leib nicht dafür annehmen kann, ſetzt alſo eine vom Leibe gänzlich verſchiedene Urſache derſelben. Auf dieſe Weiſe beweiſt der erſte und der letzte Dogmatiker das Daſeyn der Seele: nämlich ſchon Platon im Phädros und auch noch Wolf: nämlich aus dem Denken und Wollen als den Wirkungen, die auf jene Urſache leiten. Erſt nachdem auf dieſe Weiſe, durch Hypoſtaſirung einer der Wirkung entſprechenden Urſache, der Begriff von einem immateriellen, einfachen, unzerſtörbaren Weſen entſtanden war, entwickelte und demonſtrirte dieſen die Schule aus dem Begriff Subſtanz. Aber dieſen ſelbſt hatte ſie vorher ganz eigens zu dieſem Behuf gebildet, durch folgenden beachtenswerthen Kunſtgriff.

Mit der erſten Klaſſe der Vorſtellungen, d. h. der anſchaulichen, realen Welt, iſt auch die Vorſtellung der Materie gegeben, weil das in jener herrſchende Geſetz der Kauſalität den Wechſel der Zuſtände beſtimmt, welche ſelbſt ein Beharrendes vorausſetzen, deſſen Wechſel ſie ſind. Oben, beim Satz der Beharrlichkeit der

Digitized by Google

Substanz, habe ich, mit Berufung auf frühere Stellen, gezeigt, daß diese Vorstellung der Materie entsteht, indem im Verstande, für welchen allein sie da ist, durch das Gesetz der Kausalität (seine einzige Erkenntnißform) Zeit und Raum einig vereinigt werden und der Antheil des Raumes an diesem Produkt als das Beharren der Materie, der Antheil der Zeit aber als der Wechsel der Zustände derselben sich darstellen. Beim für sich kann die Materie auch nur in abstracto gedacht, nicht aber angeschaut werden, da sie der Anschauung immer schon in Form und Qualität erscheint. Von diesem Begriff der Materie ist nun Substanz wieder eine Abstraktion, folglich ein höheres Genus, und ist dadurch entstanden, daß man von dem Begriff der Materie nur das Prädikat der Beharrlichkeit stehen ließ, alle ihre übrigen, wesentlichen Eigenschaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit u. s. w. aber wegdachte. Wie jedes höheren Genus enthält also der Begriff Substanz weniger in sich als der Begriff Materie, aber er enthält nicht dasselbe, wie sonst immer das höhere Genus, mehr unter sich, indem er mehrere niedere Genera, neben der Materie, umfaßt, sondern diese bleibt die einzige wahre Unterart des Begriffes Substanz, das einzige Nachweisbare, dadurch sein Inhalt realisirt wird und einen Beleg erhält. Der Zweck also, zu welchem sonst die Vernunft durch Abstraktion einen höhern Begriff hervorbringt, nämlich um in ihm mehrere, durch Nebenbestimmungen verschiedene Unterarten zugleich zu denken, hat hier gar nicht Statt: folglich ist jene Abstraktion entweder ganz zwecklos und müßig vorgenommen, oder sie hat eine heimliche Nebenabsicht. Diese tritt ans Licht, indem unter den Begriff Substanz, seiner ächten Unterart Materie eine zweite subsumirt wird, nämlich die immaterielle, einfache, unzerstörbare Substanz, Seele. Die Erschleichung dieses Begriffes geschah aber dadurch, daß schon bei der Bildung des höhern Begriffes Substanz gesetzwidrig und unlogisch verfahren wurde. In ihrem gesetzmäßigen Gange bildet die Vernunft einen höhern Geschlechtsbegriff immer nur dadurch, daß sie mehrere Artbegriffe neben einander stellt, sie vergleichend, diskursiv, verfährt und, durch Weglassen ihrer Unterschiede und Beibehalten ihrer Uebereinstimmungen, den sie alle umfassenden, aber weniger enthaltenden Geschlechtsbegriff erhält: woraus folgt, daß die Artbegriffe

dulden dem Geschlechtsbegriff vorhergehen müssen. Im gegenwärtigen Fall ist es aber umgekehrt. Bloß der Begriff Materie war vor dem Geschlechtsbegriff Substanz da, welcher ohne Attribut und folglich ohne Berechtigung, mutwilliger Weise aus jenem gebildet wurde, durch beliebige Weglassung aller Bestimmungen derselben bis auf einen. Erst nachdem wurde neben den Begriff Materie die zweite unächte Unterart gestellt, und so untergeschoben. Zur Bildung dieser aber bedurfte es nun weiter nichts, als einer ausdrücklichen Verneinung dessen, was man vorher stillschweigend schon im höhern Geschlechtsbegriff weggelassen hatte, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit. So wurde also der Begriff Substanz bloß gebildet, um das Vehikel zur Erschleichung des Begriffs der immateriellen Substanz zu seyn. Er ist folglich sehr weit davon entfernt für eine Kategorie oder nothwendige Funktion des Verstandes gelten zu können: vielmehr ist er ein höchst entbehrlicher Begriff, weil sein einziger wahrer Inhalt schon im Begriff der Materie liegt, neben welchem er nur noch eine große Leere enthält, die durch nichts ausgefüllt werden kann, als durch die erschlichene Nebenart immaterielle Substanz, welche hinzuzudenken er auch allein gebildet worden ist, weswegen er der Strenge nach gänzlich zu verwerfen und an seine Stelle überall der Begriff der Materie zu setzen ist.

Die Kategorien waren für jedes mögliche Ding ein Bett des Prokrustes, aber die drei Arten der Schlüsse sind es nun für die drei sogenannten Ideen. Die Idee der Seele war gezwungen worden in der kategorischen Schlußform ihren Ursprung zu finden. Jetzt trifft die Reihe die dogmatischen Vorstellungen über das Weltganze, insofern es, als Objekt an sich, zwischen zwei Gränzen, der des Kleinsten (Atoni) und der des Größten (Weltgränzen in Zeit und Raum) gedacht wird. Diese müssen nun aus der Form des hypothetischen Schlusses hervorgehen. Dabei ist an sich kein sonderlicher Zwang nöthig. Denn das hypothetische Urtheil hat seine Form vom Satze des Grundes, und aus der bestimmungslosen, unbedingten Anwendung dieses Satzes, aus der beliebigen Beiseitelegung desselben entstehen, in dem Einen alle

jene ſogenannten Ideen, nicht die kosmologiſchen allein: nämlich dadurch daß, jenem Satze gemäß, immer nur die Abhängigkeit eines Objekts vom andern geſucht wird, bis endlich die Ermüdung der Einbildungskraft ein Ziel der Reiſe ſchafft: wobei aus den Augen gelaſſen wird, daß jedes Objekt, ja die ganze Reihe derſelben und der Satz vom Grunde ſelbſt in einer viel nähern und größern Abhängigkeit ſteht, nämlich in der vom erkennenden Subjekt, für deſſen Objekte, d. h. Vorſtellungen, jener Satz allein gültig iſt, indem deren bloße Stelle in Raum und Zeit durch ihn beſtimmt wird. Da alſo die Erkenntnißform, aus welcher hier bloß die kosmologiſchen Ideen abgeleitet werden, nämlich der Satz vom Grunde, der Urſprung aller vernünftelnden Hypoſtaſen iſt; ſo bedarf es dazu diesmal keiner Sophismen; deſto mehr aber, um jene Ideen nach den vier Titeln der Kategorien zu klaſſifiziren.

1) Die kosmologiſchen Ideen in Hinſicht auf Zeit und Raum, alſo von den Gränzen der Welt in beiden, werden kühn angeſehen als beſtimmt durch die Kategorie der Quantität, mit der ſie offenbar nichts gemein haben, als die in der Logik zufällige Bezeichnung des Umfangs des Subjektbegriffes im Urtheil durch das Wort Quantität, einen bildlichen Ausdruck, ſtatt deſſen ebenſo gut ein anderer hätte gewählt werden können. Aber für Kants Liebe zur Symmetrie iſt dies genug, um den glücklichen Zufall dieſer Namengebung zu benutzen und die transſcendenten Dogmen von der Weltausdehnung daran zu knüpfen.

2) Noch kühner knüpft Kant an die Qualität, d. i. die Bejahung oder Verneinung in einem Urtheil, die transſcendenten Ideen über die Materie, wobei nicht einmal eine zufällige Wortähnlichkeit zum Grunde liegt: denn gerade auf die Quantität und nicht auf die Qualität der Materie bezieht ſich ihre mechaniſche (nicht chemiſche) Theilbarkeit. Aber, was noch mehr iſt, dieſe ganze Idee von der Theilbarkeit gehört gar nicht unter die Folgerungen nach dem Satze vom Grunde, aus welchem, als dem Inhalt der hypothetiſchen Form, doch alle kosmologiſchen Ideen fließen ſollen. Denn die Behauptung, auf welcher Kant dabei fußet, daß das Verhältniß der Theile zum Ganzen das der Bedingung zum Bedingten, alſo ein Verhältniß gemäß dem Satz vom Grunde ſei, iſt ein zwar feines, aber doch grundloſes So-

Digitized by Google

phisma. Jenes Verhältniß ſtützt ſich vielmehr auf den Satz vom Widerſpruch. Denn das Ganze iſt nicht durch die Theile, noch dieſe durch jenes; ſondern beide ſind nothwendig zuſammen, weil ſie Eines ſind und ihre Trennung nur ein willkürlicher Akt iſt. Darauf beruht es, nach dem Satz vom Widerſpruch, daß, wenn die Theile weggedacht werden, auch das Ganze weggedacht iſt, und umgekehrt; keineswegs aber darauf, daß die Theile als Grund das Ganze als Folge bedingten und wir daher, nach dem Satz vom Grunde, nothwendig getrieben würden, die letzten Theile zu ſuchen, um daraus, als ſeinem Grunde, das Ganze zu verſtehen. — So große Schwierigkeiten überwältigt hier die Liebe zur Symmetrie.

3) Unter den Titel der Relation würde nun ganz eigentlich die Idee von der erſten Urſache der Welt gehören. Kant muß aber dieſe für den vierten Titel, den der Modalität, aufbewahren, für den ſonſt nichts übrig bliebe und unter welchen er jene Idee dann dadurch zwängt, daß das Zufällige (d. h. nach ſeiner, der Wahrheit diametral entgegengeſetzten Erklärung, jede Folge aus ihrem Grunde) durch die erſte Urſache zum Nothwendigen wird. — Als dritte Idee tritt daher, zu Gunſten der Symmetrie, hier der Begriff der Freiheit auf, womit aber eigentlich doch nur die nun einmal allein hieher paſſende Idee von der Weltурſache gemeint iſt, wie die Anmerkung zur Theſis der dritten Widerſtreits deutlich ausſagt. Der dritte und vierte Widerſtreit ſind im Grunde tautologiſch.

Ueber alles dieſes aber finde und behaupte ich, daß die ganze Antinomie eine bloße Spiegelfechterei, ein Scheinkampf iſt. Nur die Behauptungen der Antitheſen beruhen wirklich auf den Formen unſers Erkenntnißvermögens, d. h., wenn man es objektiv ausdrückt, auf den nothwendigen, a priori gewiſſen, allgemeinſten Naturgeſetzen. Ihre Beweiſe allein ſind daher aus objektiven Gründen geführt. Hingegen haben die Behauptungen und Beweiſe der Theſen keinen andern als ſubjektiven Grund, beruhen ganz allein auf der Schwäche des vernünftelnden Individuums, deſſen Einbildungskraft bei einem unendlichen Regreſſus ermüdet und daher demſelben durch willkürliche Vorausſetzungen, die ſie beſtens zu beſchönigen ſucht, ein Ende macht, und deſſen Urtheilskraft noch überdies durch früh und feſt eingeprägte Vor-

Digitized by Google

urtheil an dieser Stelle gelähmt ist. Hier trieb gewiß der Beweis für die These in allen vier Widerstreiten überall mit Sophismen; statt daß vor für die Antithesis eine unvermeidliche Folgerung der Vernunft aus den mit a priori bewußten Gesetzen der Welt als Vorstellung ist. Auch hat Kant nun mit vieler Mühe und Kunst die These aufrecht erhalten können und so scheinbare Angriffe auf den mit ursprünglicher Kraft begabten Gegner machen lassen. Hiebei nun ist sein erster und durchgängiger Kunstgriff dieser, daß er nicht, wie man ihm, wenn man sich der Wahrheit seines Satzes bewußt ist, den nervus argumentationis hervorhebt und so isolirt, nackt und deutlich, als nur immer möglich, vor die Augen bringt; sondern vielmehr führt er auf beiden Seiten denselben mit vielem Schein überflüssiger und weitläuftiger Sätze verdeckt und eingemengt ein. Die hier nun so im Widerstreit auftretenden Thesen und Antithesen erinnern an den ὁ δίκαιος und ὁ κρείττων λόγος, welche Sokrates in den Wolken des Aristophanes streitend auftreten läßt. Jedoch erstreckt sich diese Aehnlichkeit nur auf die Form, nicht aber auf den Inhalt, wie wohl Diejenigen gern behaupten möchten, welche diesen spekulativesten aller Zweige der theoretischen Philosophie einen Einfluß auf die Moralität zuschreiben und daher im Ernst die These für den δίκαιος, die Antithese aber für den ἄδικος λόγος halten. Auf solche beschränkte und verkehrte fleißige Geister Rücksicht zu nehmen, werde ich mich hier jedoch nicht bequemen und nicht ihnen, sondern der Wahrheit die Ehre gebend, die von Kant geführten Beweise der einzelnen Thesen als Sophismen aufdecken, während die der Antitheses ganz richtig und aus objektiven Gründen geführt sind. Ich setze voraus, daß man bei dieser Prüfung die Kantische Antinomie selbst immer vor sich habe.

Wollte man den Beweis der These im ersten Widerstreit gelten lassen, so bewiese er zu viel, indem er eben so gut auf die Zeit selbst, als auf den Raum in ihr anwendbar wäre und daher beweisen würde, daß die Zeit selbst angefangen haben müsse, was widersinnig ist. Uebrigens besteht das Sophisma darin, daß statt der Unvollendbarkeit der Reihe der Zustände, wovon zuerst die Rede, plötzlich die Endlosigkeit (Unendlichkeit) derselben untergeschoben wird, was Niemand begreift, daß

Digitized by Google

dieser das Vollendetseyn logisch widerspreche und demnach jede Gegenwart das Ende der Vergangenheit sei. Das Ende einer anfangslosen Reihe läßt sich aber immer denken, ohne ihrer Anfangslosigkeit Abbruch zu thun: wie sich auch umgekehrt der Anfang einer endlosen Reihe denken läßt. Gegen das wirklich richtige Argument der Antithesis aber, daß die Veränderungen der Welt rückwärts eine unendliche Reihe von Veränderungen schlechthin nothwendig voraussetzen, wird gar nichts vorgebracht. Die Möglichkeit, daß die Kausalreihe dereinst in einem absoluten Stillstand endige, können wir denken; keineswegs aber die Möglichkeit eines absoluten Anfangs.

In Hinsicht auf die räumlichen Gränzen der Welt wird bewiesen, daß wenn sie ein gegebenes Ganzes heißen soll, sie nothwendig Gränzen haben muß: die Konsequenz ist richtig, nur war eben ihr vorderes Glied das, was zu beweisen war, aber unbewiesen bleibt. Totalität setzt Gränzen, und Gränzen setzen Totalität voraus; beide zusammen werden hier aber willkürlich vorausgesetzt. — Die Antithesis liefert für diesen zweiten Punkt jedoch keinen so befriedigenden Beweis, als für den ersten; weil das Gesetz der Kausalität blos in Hinsicht auf die Zeit, nicht auf

*) Daß die Annahme einer Gränze der Welt in der Zeit keineswegs ein nothwendiger Gedanke der Vernunft sei, läßt sich sogar auch historisch nachweisen, indem die Hindu nicht einmal in der Volksreligion, geschweige in den Veden, eine solche lehren, sondern die Unendlichkeit dieser erscheinenden Welt, dieses bestand- und wesenlosen Gewebes der Maja, mythologisch durch eine monströse Chronologie auszusprechen suchen, indem sie zugleich das Relative aller Zeitlängen in folgendem Mythos sehr sinnreich hervorheben (Polier, Mythologie des Indous, Vol. 2, p. 585). Die vier Zeitalter, in deren letztem wir leben, umfassen zusammen 4,320,000 Jahre. Solcher Perioden von vier Zeitaltern hat jeder Tag des schaffenden Brahma 1000 und seine Nacht wieder 1000. Sein Jahr hat 365 Tage und ebenso viel Nächte. Er lebt, immer schaffend, 100 seiner Jahre, und wenn er stirbt, wird sogleich ein neuer Brahma geboren, und so von Ewigkeit zu Ewigkeit. Die selbe Relativität der Zeit drückt auch die specielle Mythe aus, welche in Poliers Werk, Bd. 2, S. 594, den Puranas nacherzählt ist, wo ein Rajah, nach einem Besuch von wenigen Augenblicken bei Wischnu in dessen Himmel, bei seiner Rückkehr auf die Erde mehrere Millionen Jahre verstrichen und ein neues Zeitalter eingetreten findet, weil jeder Tag des Wischnu gleich ist 100 Wiederkehren der vier Zeitalter.

den Raum, nothwendige Beſtimmungen an die Hand giebt und uns zwar a priori die Gewißheit ertheilt, daß keine erfüllte Zeit je an eine ihr vorhergegangene leere gränzen und keine Veränderung die erſte ſeyn konnte, nicht aber darüber, daß ein erfüllter Raum keinen leeren neben ſich haben kann. Inſofern wäre über Letzteres keine Entſcheidung a priori möglich. Jedoch liegt die Schwierigkeit, die Welt im Raume als begränzt zu denken, darin, daß der Raum ſelbſt nothwendig unendlich iſt, und daher eine begränzte endliche Welt in ihm, ſo groß ſie auch ſei, zu einer unendlich kleinen Größe wird; an welchem Mißverhältniß die Einbildungskraft einen unüberwindlichen Anſtoß findet; indem ihr danach nur die Wahl bleibt, die Welt entweder unendlich groß, oder unendlich klein zu denken. Dies haben ſchon die alten Philoſophen eingeſehen: Μητροδωρος, ὁ καθηγητης Επικουρου, φησιν ατοπον ειναι εν μεγαλῳ πεδιῳ ἑνα σταχυν γεννηθηναι, και ἑνα κοσμον εν τῳ απειρῳ (Metrodorus, caput scholae Epicuri, absurdum ait, in magno campo spicam unam produci, et unum in infinito mundum). Stob. Ecl., I, c. 23. — Daher lehrten Viele von ihnen (wie gleich darauf folgt), απειρους κοσμους εν τῳ απειρῳ (infinitos mundos in infinito). Dieſes iſt auch der Sinn des Kantiſchen Arguments für die Antitheſe; nur hat er es durch einen ſcholaſtiſchen, geſchrobenen Vortrag verunſtaltet. Das ſelbe Argument könnte man auch gegen die Gränzen der Welt in der Zeit gebrauchen, wenn man nicht ſchon ein viel beſſeres am Leitfaden der Kauſalität hätte. Ferner entſteht, bei der Annahme einer im Raume begränzten Welt, die unbeantwortbare Frage, welches Vorrecht denn der erfüllte Theil des Raumes vor dem unendlichen, leer gebliebenen gehabt hätte. Eine ausführliche und ſehr leſenswerthe Darlegung der Argumente für und gegen die Endlichkeit der Welt giebt Jordanus Brunus im fünften Dialog ſeines Buches „Del infinito, universo e mondi". Uebrigens behauptet Kant ſelbſt im Ernſt und aus objektiven Gründen die Unendlichkeit der Welt im Raum, in ſeiner „Naturgeſchichte und Theorie des Himmels", Theil II, Kap. 7. Zu derſelben bekennt ſich auch Ariſtoteles, „Phys.", III, Kap. 4, welches Kapitel nebſt den folgenden, in Hinſicht auf dieſe Antinomie ſehr leſenswerth iſt.

Beim zweiten Widerſtreit begeht die Theſis ſogleich eine gar

Digitized by Google

nicht ſeine petitio principii, indem ſie anhebt: „Jede zuſammengeſetzte Subſtanz beſteht aus einfachen Theilen.“ Aus dem hier willkürlich angenommenen Zuſammengeſetztſeyn beweiſt ſie nachher freilich die einfachen Theile ſehr leicht. Aber eben der Satz „alle Materie iſt zuſammengeſetzt“, auf welchen es ankommt, bleibt unbewieſen, weil er eben eine grundloſe Annahme iſt. Dem Einfachen ſteht nämlich nicht das Zuſammengeſetzte, ſondern das Extendirte, das Theilehabende, das Theilbare gegenüber. Eigentlich aber wird hier ſtillſchweigend angenommen, daß die Theile vor dem Ganzen da waren und zuſammengetragen wurden, wodurch das Ganze entſtanden ſei: denn Dies beſagt das Wort „zuſammengeſetzt“. Doch läßt ſich Dieſes ſo wenig behaupten, wie das Gegentheil. Die Theilbarkeit beſagt bloß die Möglichkeit, das Ganze in Theile zu zerlegen; keineswegs, daß es aus Theilen zuſammengeſetzt und dadurch entſtanden ſei. Die Theilbarkeit behauptet bloß die Theile a parte post; das Zuſammengeſetztſeyn behauptet ſie a parte ante. Denn zwiſchen den Theilen und dem Ganzen iſt weſentlich kein Zeitverhältniß: vielmehr bedingen ſie ſich wechſelſeitig und ſind inſofern ſtets zugleich: denn nur ſofern Beide da ſind, beſteht das räumlich Ausgedehnte. Was daher Kant in der Anmerkung zur Theſis ſagt: „den Raum ſollte man eigentlich nicht Compositum, ſondern Totum nennen u. ſ. w.“, dies gilt ganz und gar auch von der Materie, als welche bloß der wahrnehmbar gewordene Raum iſt. — Dagegen folgt die unendliche Theilbarkeit der Materie, welche die Antitheſe behauptet, a priori und unwiderſprechlich aus der des Raumes, den ſie erfüllt. Dieſer Satz hat gar nichts gegen ſich: daher ihn auch Kant, S. 513; V, 541, wo er ernſtlich und in eigener Perſon, nicht mehr als Wortführer des αδικος λογος ſpricht, als objektive Wahrheit darſtellt: desgleichen in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft“ (S. 108, erſte Ausgabe) ſteht der Satz, „die Materie iſt ins Unendliche theilbar“, als ausgemachte Wahrheit an der Spitze des Beweiſes des erſten Lehrſatzes der Mechanik, nachdem er in der Dynamik als vierter Lehrſatz aufgetreten war und bewieſen worden. Hier aber verdirbt Kant den Beweis für die Antitheſe, durch die größte Verworrenheit des Vortrags und unnützen Wortſchwall, in der ſchlauen Abſicht, daß die Evidenz der Antitheſe die Sophismen

Digitized by Google

der These nicht zu sehn im Schatten schleicht. Die Atome sind kein nothwendiger Gedanke der Vernunft, sondern blos eine Hypothese zur Erklärung der Verschiedenheit des specifischen Gewichts der Körper. Daß wir aber auch dieses anderweitig und sogar besser und einfacher, als durch Atomistik erklären können, hat Kant selbst gezeigt in den Dynamik seiner „Metaphysischen Anfangsgründe zur Naturwissenschaft", vor ihm jedoch Priestley „On matter and spirit." Denn schon im Aristoteles „Phys." IV, 9, ist der Grundgedanke davon zu finden.

Das Argument für die dritte These ist ein sehr feines Sophisma und eigentlich Kants vorgebliches Princip der reinen Vernunft selbst, ganz unvermischt und unverändert, soll mit die Endlichkeit der Reihe der Ursachen daraus beweisen, daß eine Ursache, um zureichend zu seyn, die vollständige Summe der Bedingungen enthalten muß, aus denen der folgende Zustand, die Wirkung, hervorgeht. Dieser Vollständigkeit der in dem Zustand, welcher Ursache ist, zugleich vorhandenen Bestimmungen schiebt nun das Argument die Vollständigkeit der Reihe von Ursachen unter, durch die jener Zustand selbst erst zur Wirklichkeit gekommen ist, und weil Vollständigkeit Geschlossenheit, diese aber Endlichkeit voraussetzt, so folgert das Argument hieraus eine erste, die Reihe schließende, mithin unbedingte Ursache. Aber die Taschenspielerei liegt am Tage. Um den Zustand A als zureichende Ursache des Zustandes B zu begreifen, setze ich voraus, er enthalte die Vollständigkeit der hiezu erforderlichen Bestimmungen, durch deren Beisammensein der Zustand B unausbleiblich erfolgt. Hiedurch ist nun meine Anforderung an ihn als zureichende Ursache gänzlich befriedigt und sie hat keine unmittelbare Verbindung mit der Frage, wie der Zustand A selbst zur Wirklichkeit gekommen sei; vielmehr gehört diese einer ganz anderen Betrachtung an, in der ich den nämlichen Zustand A nicht mehr als Ursache, sondern selbst wieder als Wirkung ansehe, wobei ein anderer Zustand sich zu ihm wieder eben so verhalten muß, wie er selbst sich zu B verhielt. Die Voraussetzung der Endlichkeit der Reihe von Ursachen und Wirkungen und demnach eines ersten Anfanges, erscheint mir aber nirgends als nothwendig, so wenig mir die Gegenwart des gegenwärtigen Augenblicks einen Anfang der Zeit selbst zur Voraussetzung hat, sondern jene wird

erst hinzugethan von der Trägheit des spekulirenden Individuums. Daß jene Voraussetzung in der Annahme einer Ursache als zureichenden Grundes liege, ist also erschlichen und falsch; wie ich dieses oben bei Betrachtung des Kantischen, mit dieser Thesis zusammenfallenden Arguments der Vernunft ausführlich gezeigt habe. Zur Bekräftigung der Behauptung dieser falschen Thesis entblödet sich Kant nicht, in der Anmerkung zu derselben sein Aufstehen vom Stuhl als Beispiel eines unbedingten Anfangs zu geben, als ob es ihm nicht so unmöglich wäre, ohne Motiv aufzustehen, wie der Kugel ohne Ursache zu rollen. Die Grundlosigkeit seiner vom Gefühl der Schwäche eingegebenen Berufung auf die Philosophen des Alterthums, brauche ich wohl nicht erst aus dem Diodes Lukanos, den Eleaten u. s. w. nachzuweisen, der Hindus gar zu geschweigen. Gegen die Beweisführung der Antithese ist, wie bei den vorhergehenden, nichts einzuwenden.

Der vierte Widerstreit ist, wie ich schon bemerkt habe, mit dem dritten eigentlich tautologisch. Auch ist der Beweis der These im Wesentlichen wieder derselbe, wie der der vorhergehenden. Seine Behauptung, daß jedes Bedingte eine vollständige und daher mit dem Unbedingten sich endende Reihe von Bedingungen voraussetze, ist eine petitio principii, die man geradezu abläugnen muß. Jedes Bedingte setzt nichts voraus als seine Bedingung, daß diese wieder bedingt sei, hebt eine neue Betrachtung an, welche in der ersten nicht unmittelbar enthalten ist. Eine gewisse Scheinbarkeit ist der Antinomie nicht abzusprechen. Dennoch ist es merkwürdig, daß kein Theil der Kantischen Philosophie so wenig Widerspruch erfahren hat, so viel Anerkennung gefunden hat, wie diese so höchst paradoxe Lehre. Fast alle philosophische Parteien und Lehrbücher haben sie gelten gelassen und wiederholt, auch wohl bearbeitet; während beinahe alle anderen Lehren Kants angefochten worden sind, ja es nie an einzelnen scharfen Köpfen gefehlt hat, welche sogar die transscendentale Aesthetik verwarfen. Der ungetheilte Beifall, den hingegen die Antinomie gefunden, mag am Ende daher kommen, daß gewisse Leute mit innerlichem Behagen den Punkt betrachten, wo so recht eigentlich der Verstand stille stehen soll, indem er auf etwas gestoßen wäre, was zugleich ist und nicht ist, und sie

demnach das ſechſte Kunſtſtück des Philadelphia, in Lichtenbergs Anſchlagszettel, hier wirklich vor ſich hätten.

Kants nun folgende Kritiſche Entſcheidung des kosmologiſchen Streites iſt, wenn man ihren eigentlichen Sinn erforſcht, nicht Das, wofür er ſie giebt, nämlich die Auflöſung des Streites durch die Eröffnung, daß beide Theile, von falſchen Vorausſetzungen ausgehend, im erſten und zweiten Widerſtreit beide Unrecht, aber im dritten und vierten beide Recht haben; ſondern ſie iſt in der That die Beſtätigung der Antitheſen durch die Erläuterung ihrer Ausſage.

Zuerſt behauptet Kant in dieſer Auflöſung, mit offenbarem Unrecht, beide Theile gingen von der Vorausſetzung, als Oberſatz, aus, daß mit dem Bedingten auch die vollendete (alſo geſchloſſene) Reihe ſeiner Bedingungen gegeben ſei. Bloß die Theſis legte dieſen Satz, Kants reines Vernunftprincip, ihren Behauptungen zum Grunde: die Antitheſis hingegen leugnete ihn ja überall ausdrücklich, und behauptete das Gegentheil. Ferner legt Kant beiden Theilen noch dieſe Vorausſetzung zur Laſt, daß die Welt an ſich ſelbſt, d. h. unabhängig von ihrem Erkanntwerden und den Formen dieſes, da ſei: aber auch dieſe Vorausſetzung iſt abermals bloß von der Theſis gemacht; hingegen liegt ſie den Behauptungen der Antitheſis ſo wenig zum Grunde, daß ſie ſogar mit ihnen durchaus unvereinbar iſt. Denn dem Begriff einer unendlichen Reihe widerſpricht es geradezu, daß ſie ganz gegeben ſei: es iſt ihr daher weſentlich, daß ſie immer nur in Beziehung auf das Durchgehen derſelben, nicht aber unabhängig von ihm, da ſei. Hingegen liegt in der Vorausſetzung beſtimmter Gränzen auch die eines Ganzen, welches für ſich beſtehend und unabhängig von dem Vollziehen ſeiner Ausmeſſung da iſt. Alſo nur die Theſis macht die falſche Vorausſetzung von einem an ſich beſtehenden, d. h. vor aller Erkenntniß gegebenen Weltganzen, zu welchem die Erkenntniß bloß hinzukäme. Die Antitheſe ſtreitet durchaus ſchon urſprünglich mit dieſer Vorausſetzung: denn die Unendlichkeit der Reihen, welche ſie bloß nach Anleitung des Satzes vom Grunde behauptete, kann nur da ſeyn, ſofern der Regreſſus vollzogen wird, nicht unabhängig von dieſem. Wie nämlich das Objekt überhaupt das Subjekt vorausſetzt, ſo ſetzt auch das als eine endloſe Kette von Bedingungen beſtimmte

Objekt nothwendig die diesem entsprechende Erkenntnißart, nämlich das beständige Verfolgen der Glieder jener Kette, im Subjekt voraus. Dies ist aber eben was Kant als Auflösung des Streites giebt und so oft wiederholt: „Die Unendlichkeit der Weltgröße ist nur durch den Regressus, nicht vor demselben." Diese seine Auflösung des Widerstreits ist also eigentlich nur die Entscheidung zu Gunsten der Antithese, in deren Behauptung jene Wahrheit schon liegt, so wie dieselbe mit den Behauptungen der These ganz unvereinbar ist. Hätte die Antithese behauptet, daß die Welt aus unendlichen Reihen von Gründen und Folgen bestehe und dabei doch unabhängig von der Vorstellung und deren regressiver Reihe, also an sich existire und daher ein gegebenes Ganzes ausmache; so hätte sie nicht nur der These, sondern auch sich selber widersprochen: denn ein Unendliches kann nie ganz gegeben seyn, noch eine endlose Reihe daseyn, als sofern sie endlos durchlaufen wird, noch ein Gränzenloses ein Ganzes ausmachen. Nur der Thesis also kommt jene Voraussetzung zu, von der Kant behauptet, daß sie beide Theile irre geführt hätte.

Es ist schon Lehre des Aristoteles, daß ein Unendliches nie actu, d. h. wirklich und gegeben seyn könne, sondern bloß potentiâ. Ουκ εστιν ενεργειᾳ ειναι το απειρον· — — — — — αλλ' αδυνατον το εντελεχειᾳ ον απειρον (infinitum non potest esse actu: — — — — — sed impossibile, actu esse infinitum). Metaph. K, 10. — Ferner: κατ' ενεργειαν μεν γαρ ουδεν εστιν απειρον, δυναμει δε επι την διαιρεσιν (nihil enim actu infinitum est, sed potentia tantum, nempe divisione ipsa). De generat. et corrupt., I, 3. — Dies führt er weitläuftig aus, Phys. III, 5 u. 6, woselbst er gewissermaaßen die ganz richtige Auflösung sämmtlicher antinomischer Gegensätze giebt. Er stellt, in seiner kurzen Art, die Antinomien dar und sagt dann: „eines Vermittlers (διαιτητου) bedarf es": wonach er die Auflösung giebt, daß das Unendliche, sowohl der Welt im Raum, als in der Zeit und in der Theilung, nie vor dem Regressus, oder Progressus, sondern in demselben ist. — Also liegt diese Wahrheit schon im richtig gefaßten Begriff des Unendlichen. Man mißversteht sich also selbst, wenn man das Unendliche, welcher Art es auch sei, als ein objektiv Vorhandenes und Fertiges, und unabhängig vom Regressus zu denken vermeint.

Digitized by Google

Ja, wenn man, umgekehrt verfahrend, zum Ausgangspunkt Dasjenige nimmt, was Kant als die Auflöſung des Widerſtreits giebt; ſo folgt eben ſchon aus demſelben geradezu die Behauptung der Antitheſe. Nämlich: iſt die Welt kein unbedingtes Ganzes und exiſtirt nicht an ſich, ſondern nur in der Vorſtellung, und ſind ihre Reihen von Gründen und Folgen nicht vor dem Regreſſus der Vorſtellungen davon da, ſondern erſt durch dieſen Regreſſus; ſo kann die Welt nicht beſtimmte und endliche Reihen enthalten, weil deren Beſtimmung und Begränzung unabhängig von der dann nur hinzukommenden Vorſtellung ſeyn müßte: ſondern alle ihre Reihen müſſen endlos, d. h. durch keine Vorſtellung zu erſchöpfen ſeyn.

S. 506; V, 534, will Kant aus dem Unrechthaben beider Theile die tranſſcendentale Idealität der Erſcheinung beweiſen und hebt an: „Iſt die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganzes, ſo iſt ſie entweder endlich oder unendlich.“ — Dies iſt aber falſch: ein an ſich exiſtirendes Ganzes kann durchaus nicht unendlich ſeyn. — Vielmehr ließe ſich jene Idealität aus der Unendlichkeit der Reihen in der Welt folgendermaaßen ſchließen: Sind die Reihen der Gründe und Folgen in der Welt durchaus ohne Ende; ſo kann die Welt nicht ein unabhängig von der Vorſtellung gegebenes Ganzes ſeyn: denn ein ſolches ſetzt immer beſtimmte Gränzen, ſo wie hingegen unendliche Reihen unendlichen Regreſſus voraus. Daher muß die vorausgeſetzte Unendlichkeit der Reihen durch die Form von Grund und Folge, und dieſe durch die Erkenntnißweiſe des Subjekts beſtimmt ſeyn, alſo die Welt, wie ſie erkannt wird, nur in der Vorſtellung des Subjekts daſeyn.

Ob nun Kant ſelbſt gewußt habe, oder nicht, daß ſeine kritiſche Entſcheidung des Streits eigentlich ein Ausſpruch zu Gunſten der Antitheſe iſt, vermag ich nicht zu entſcheiden. Denn es hängt davon ab, ob dasjenige, was Schelling irgendwo ſehr treffend Kants Akkommodationsſyſtem genannt hat, ſich ſo weit erſtrecke, oder ob Kants Geiſt hier ſchon in einer unbewußten Akkommodation zum Einfluß ſeiner Zeit und Umgebung befangen iſt.

Die Auflöſung der dritten Antinomie, deren Gegenſtand die Idee der Freiheit war, verdient eine beſondere Betrachtung, ſofern es für uns ſehr merkwürdig iſt, daß Kant vom Ding an ſich, das bisher nur im Hintergrunde geſehen wurde, gerade hier, bei der Idee der Freiheit, ausführlicher zu reden genöthigt wird. Dies iſt uns ſehr erklärlich, nachdem wir das Ding an ſich als den Willen erkannt haben. Ueberhaupt liegt hier der Punkt, wo Kants Philoſophie auf die meinige hinleitet, oder wo dieſe aus ihr als ihrem Stamm hervorgeht. Hievon wird man ſich überzeugen, wenn man in der Kritik der reinen Vernunft, S. 536 und 537; V, 564 und 565, mit Aufmerkſamkeit lieſt: mit dieſer Stelle vergleiche man noch die Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft, S. XVIII und XIX der dritten, oder S. 13 der Roſenkranziſchen Ausgabe, wo es ſogar heißt: „Der Freiheitsbegriff kann in ſeinem Objekt (das iſt denn doch der Wille) ein Ding an ſich, aber nicht in der Anſchauung, vorſtellig machen; dagegen der Naturbegriff ſeinen Gegenſtand zwar in der Anſchauung, aber nicht als Ding an ſich vorſtellig machen kann.“ Beſonders aber leſe man über die Auflöſung der Antinomien den §. 53 der Prolegomena und beantworte dann aufrichtig die Frage, ob alles dort Geſagte nicht lautet wie ein Räthſel, zu welchem meine Lehre das Wort iſt. Kant iſt mit ſeinem Denken nicht zu Ende gekommen: ich habe bloß ſeine Sache durchgeführt. Demgemäß habe ich was Kant von der menſchlichen Erſcheinung allein ſagt auf alle Erſcheinung überhaupt, als welche von jener nur dem Grade nach verſchieden iſt, übertragen, nämlich daß das Weſen an ſich derſelben ein abſolut Freies, d. h. ein Wille iſt. Wie fruchtbar aber dieſe Einſicht im Verein mit Kants Lehre von der Idealität des Raumes, der Zeit und der Kauſalität iſt, ergiebt ſich aus meinem Werk.

Kant hat das Ding an ſich nirgends zum Gegenſtand einer beſondern Auseinanderſetzung oder deutlichen Ableitung gemacht. Sondern, ſo oft er es braucht, zieht er es ſogleich herbei durch den Schluß, daß die Erſcheinung, alſo die ſichtbare Welt, doch einen Grund, eine intelligibele Urſache, die nicht Erſcheinung wäre und daher zu keiner möglichen Erfahrung gehöre, haben müſſe. Dies thut er, nachdem er unabläſſig eingeſchärft hat, die Kategorien, alſo auch die der Kauſalität, hätten einen durchaus nur

auf mögliche Erfahrung beschränkten Gebrauch, wären bloße Formen des Verstandes, welche dienten, die Erscheinungen der Sinnenwelt zu buchstabiren, über welche hinaus sie hingegen gar keine Bedeutung hätten u. s. w., daher er ihre Anwendung auf Dinge jenseit der Erfahrung aufs strengste verpönt und aus der Verletzung dieses Gesetzes, mit Recht, allen frühern Dogmatismus erklärt und zugleich umwirft. Die unglaubliche Inkonsequenz, welche Kant hierin beging, wurde von seinen ersten Gegnern bald bemerkt und zu Angriffen benutzt, denen seine Philosophie keinen Widerstand leisten konnte. Denn allerdings wenden wir zwar völlig a priori und vor aller Erfahrung das Gesetz der Kausalität an auf die in unsern Sinnesorganen empfundenen Veränderungen: aber gerade darum ist dasselbe ebenso subjektiven Ursprungs, wie diese Empfindungen selbst, führt also nicht zum Dinge an sich. Die Wahrheit ist, daß man auf dem Wege der Vorstellung nie über die Vorstellung hinaus kann: sie ist ein geschlossenes Ganzes und hat in ihren eigenen Mitteln keinen Faden, der zu dem von ihr toto genere verschiedenen Wesen des Dinges an sich führt. Wären wir bloß vorstellende Wesen, so wäre der Weg zum Dinge an sich uns gänzlich abgeschlossen. Nur die andere Seite unseres eigenen Wesens kann uns Aufschluß geben über die andere Seite des Wesens an sich der Dinge. Diesen Weg habe ich eingeschlagen. Einige Beschönigung gewinnt Kants von ihm selbst verpönter Schluß auf das Ding an sich jedoch durch Folgendes. Er setzt nicht, wie es die Wahrheit verlangte, einfach und schlechthin das Objekt als bedingt durch das Subjekt, und umgekehrt; sondern nur die Art und Weise der Erscheinung des Objekts als bedingt durch die Erkenntnißformen des Subjekts, welche daher auch a priori zum Bewußtseyn kommen. Was nun aber, im Gegensatz hievon, bloß a posteriori erkannt wird, ist ihm schon unmittelbare Wirkung des Dinges an sich, welches nur im Durchgang durch jene a priori gegebenen Formen zur Erscheinung wird. Aus dieser Ansicht ist es einigermaaßen erklärlich, wie es ihm entgehen konnte, daß schon das Objektseyn überhaupt zur Form der Erscheinung gehört und durch das Subjektseyn überhaupt eben so wohl bedingt ist, als die Erscheinungsweise des Objekts durch die Erkenntnißformen des Subjekts, daß also, wenn ein Ding an sich angenommen werden soll, es durch-

Digitized Google

aus auch nicht Objekt ſeyn kann, als welches er es jedoch immer vorausſetzt, ſondern ein ſolches Ding an ſich in einem von der Vorſtellung (dem Erkennen und Erkanntwerden) toto genere verſchiedenen Gebiet liegen müßte, und es daher auch am wenigſten nach den Geſetzen der Verknüpfung der Objekte untereinander erſchloſſen werden könnte.

Mit der Nachweiſung des Dinges an ſich iſt es Kanten gerade ſo gegangen, wie mit der der Apriorität des Kauſalitätsgeſetzes: Beide Lehren ſind richtig, aber ihre Beweisführung falſch: ſie gehören alſo zu den richtigen Konkluſionen aus falſchen Prämiſſen. Ich habe Beide beibehalten, jedoch ſie auf ganz andere Weiſe und ſicher begründet.

Das Ding an ſich habe ich nicht erſchlichen noch erſchloſſen, nach Geſetzen die es ausſchließen, indem ſie ſchon ſeiner Erſcheinung angehören; noch bin ich überhaupt auf Umwegen dazu gelangt: vielmehr habe ich es unmittelbar nachgewieſen, da, wo es unmittelbar liegt, im Willen, der ſich Jedem als das Anſich ſeiner eigenen Erſcheinung unmittelbar offenbaret.

Und dieſe unmittelbare Erkenntniß des eigenen Willens iſt es auch, aus der im menſchlichen Bewußtſeyn der Begriff von Freiheit hervorgeht; weil allerdings der Wille als Weltſchaffendes, als Ding an ſich, frei vom Satz des Grundes und damit von aller Nothwendigkeit, alſo vollkommen unabhängig, frei, ja allmächtig iſt. Doch gilt dies, der Wahrheit nach, nur vom Willen an ſich, nicht von ſeinen Erſcheinungen, den Individuen, die ſchon, eben durch ihn ſelbſt, als ſeine Erſcheinungen in der Zeit, unveränderlich beſtimmt ſind. Im gemeinen, nicht durch Philoſophie geläuterten Bewußtſeyn wird aber auch ſogleich der Wille mit ſeiner Erſcheinung verwechſelt und was nur ihm zukommt, dieſer beigelegt: wodurch der Schein der unbedingten Freiheit des Individuums entſteht. Spinoza ſagt eben deswegen mit Recht, daß auch der geworfene Stein, wenn er Bewußtſeyn hätte, glauben würde freiwillig zu fliegen. Denn allerdings iſt das Anſich auch des Steines der alleinige freie Wille, aber, wie in allen ſeinen Erſcheinungen, auch hier, wo er als Stein erſcheint, ſchon völlig beſtimmt. Doch von dem Allen iſt im Haupttheile dieſer Schrift ſchon zur Genüge geredet.

Kant, indem er dieſe unmittelbare Entſtehung des Begriffs

von Freiheit in jedem menſchlichen Bewußtſeyn verkennt und überſieht, ſetzt nun, S. 533; V, 561, den Urſprung jenes Begriffs in eine ſehr ſubtile Spekulation, durch welche nämlich das Unbedingte, auf welches die Vernunft immer ausgehen ſoll, die Hypoſtaſirung des Begriffs von Freiheit veranlaßt, und auf dieſe transſcendente Idee der Freiheit ſoll ſich allererſt auch der praktiſche Begriff derſelben gründen. In der Kritik der praktiſchen Vernunft, §. 6, und S. 185 der vierten, S. 235 der Roſenkranziſchen Ausgabe, leitet er dieſen letztern Begriff jedoch wieder anders ab, daraus, daß der kategoriſche Imperativ ihn vorausſetze: zum Behuf dieſer Vorausſetzung ſei ſonach jene ſpekulative Idee nur der erſte Urſprung des Begriffs von Freiheit; hier aber erhalte er eigentlich Bedeutung und Anwendung. Beides iſt jedoch nicht der Fall. Denn der Wahn einer vollkommenen Freiheit des Individuums in ſeinen einzelnen Handlungen iſt am lebendigſten in der Ueberzeugung des roheſten Menſchen, der nie nachgedacht hat, iſt alſo auf keine Spekulation gegründet, wiewohl oft dahin hinübergenommen. Frei davon ſind hingegen nur Philoſophen und zwar die tiefſten, ebenfalls ſind es auch die denkendeſten und erleuchteteſten Schriftſteller der Kirche.

Allem Geſagten zufolge iſt alſo der eigentliche Urſprung des Begriffs der Freiheit auf keine Weiſe weſentlich ein Schluß, weder aus der ſpekulativen Idee einer unbedingten Urſache, noch daraus, daß ihn der kategoriſche Imperativ vorausſetze; ſondern er entſpringt unmittelbar aus dem Bewußtſeyn, darin ſich Jeder ſelbſt, ohne Weiteres, als den Willen, d. h. als dasjenige, was als Ding an ſich nicht den Satz vom Grunde zur Form hat und das ſelbſt von nichts, von dem vielmehr alles andere abhängt, erkennt, nicht aber zugleich mit philoſophiſcher Kritik und Beſonnenheit ſich, als ſchon in die Zeit eingetretene und beſtimmte Erſcheinung dieſes Willens, man könnte ſagen Willensakt, von jenem Willen zum Leben ſelbſt unterſcheidet, und daher, ſtatt ſein ganzes Daſeyn als Akt ſeiner Freiheit zu erkennen, dieſe vielmehr in ſeinen einzelnen Handlungen ſucht. Hierüber verweiſe ich auf meine Preisſchrift von der Freiheit des Willens.

Hätte nun Kant, wie er hier vorgiebt und auch ſcheinbar bei früheren Gelegenheiten that, das Ding an ſich bloß erſchloſſen und dazu mit der großen Inkonſequenz eines von ihm ſelbſt

durchaus verpönten Schlusses; — welch ein sonderbarer Zufall wäre es dann, daß er hier, wo er zum ersten Mal näher an das Ding an sich herangeht und es beleuchtet, in ihm sogleich den Willen erkennt, den freien, in der Welt sich nur durch zeitliche Erscheinungen kund gebenden Willen! — Ich nehme daher wirklich an, obwohl es nicht zu beweisen ist, daß Kant, so oft er vom Ding an sich redete, in der dunkelsten Tiefe seines Geistes immer schon den Willen undeutlich dachte. Einen Beleg hiezu giebt, in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, S. XXVII und XXVIII, in der Rosenkranzischen Ausgabe S. 677 der Supplemente.

Uebrigens ist es eben diese beabsichtigte Auflösung des vorgeblichen dritten Widerstreits, welche Kanten Gelegenheit giebt, die tiefsten Gedanken seiner ganzen Philosophie sehr schön auszusprechen. So im ganzen „sechsten Abschnitt der Antinomie der reinen Vernunft"; vor allem aber die Auseinandersetzung des Gegensatzes zwischen empirischem und intelligibelem Charakter, S. 534—550; V, 562—578; welche ich dem Vortrefflichsten beizähle, das je von Menschen gesagt worden (als ergänzende Erläuterung dieser Stelle ist anzusehen eine ihr parallele in der „Kritik der praktischen Vernunft", S. 169—179 der vierten, oder S. 224—231 der Rosenkranzischen Ausgabe). Es ist jedoch um so mehr zu bedauern, daß solches hier nicht am rechten Orte steht, sofern nämlich, als es theils nicht auf dem Wege gefunden ist, den die Darstellung angiebt und daher auch anders, als geschieht, abzuleiten wäre, theils auch nicht den Zweck erfüllt, zu welchem es dasteht, nämlich die Auflösung der vorgeblichen Antinomie. Es wird von der Erscheinung auf ihren intelligibeln Grund, das Ding an sich, geschlossen, durch den schon genugsam gerügten inkonsequenten Gebrauch der Kategorie der Kausalität über alle Erscheinung hinaus. Als dieses Ding an sich wird für diesen Fall des Menschen Wille (den Kant höchst unstatthaft, mit unverzeihlicher Verletzung alles Sprachgebrauchs, Vernunft betitelt) aufgestellt, mit Berufung auf ein unbedingtes Sollen, den kategorischen Imperativ, der ohne Weiteres postulirt wird.

Statt alles diesen nun wäre das lautere, offene Verfahren gewesen, unmittelbar vom Willen auszugehen, diesen nachzuweisen als das ohne alle Vermittelung erkannte Ansich unserer eigenen

Erſcheinung, und dann jene Darſtellung des empiriſchen und intelligibeln Charakters zu geben, darzuthun, wie alle Handlungen, obwohl durch Motive neceſſitirt, dennoch, ſowohl von ihrem Urheber, als vom fremden Beurtheiler, jenem ſelbſt und allein, nothwendig und ſchlechthin zugeſchrieben werden, als lediglich von ihm abhängend, dem ſonach Schuld und Verdienſt ihnen gemäß zuerkannt werden. — Dieſes allein war der gerade Weg zur Erkenntniß Deſſen, was nicht Erſcheinung iſt, folglich auch nicht nach den Geſetzen der Erſcheinung gefunden wird, ſondern Das iſt, was durch die Erſcheinung ſich offenbart, erkennbar wird, ſich objektivirt, der Wille zum Leben. Derſelbe hätte ſodann, bloß nach Analogie, als das Anſich jeder Erſcheinung dargeſtellt werden müſſen. Dann hätte aber freilich nicht (S. 546; V, 574) geſagt werden können, bei der lebloſen, ja der thieriſchen Natur, ſei kein Vermögen anders als ſinnlich bedingt zu denken; womit in Kants Sprache eigentlich geſagt iſt, die Erklärung nach dem Geſetze der Kauſalität erſchöpfe auch das innerſte Weſen jener Erſcheinungen, wodurch ſodann, ſehr inkonſequent, das Ding an ſich bei ihnen wegfällt. — Durch die unrechte Stelle und die ihr gemäße umgehende Ableitung, welche die Darſtellung des Dinges an ſich bei Kant erhalten hat, iſt auch der ganze Begriff deſſelben verfälſcht worden. Denn, durch Nachforſchung einer unbedingten Urſache gefunden, tritt hier der Wille, oder das Ding an ſich, zur Erſcheinung in das Verhältniß der Urſache zur Wirkung. Dieſes Verhältniß findet aber nur innerhalb der Erſcheinung Statt, ſetzt dieſe daher ſchon voraus und kann nicht ſie ſelbſt mit dem verbinden, was außer ihr liegt und toto genere von ihr verſchieden iſt.

Ferner wird der vorgeſetzte Zweck, die Auflöſung der dritten Antinomie, durch die Entſcheidung, daß beide Theile, jeder in einem andern Sinne, Recht haben, gar nicht erreicht. Denn ſowohl Theſis als Antitheſis reden keineswegs vom Dinge an ſich, ſondern durchaus von der Erſcheinung, der objektiven Welt, der Welt als Vorſtellung. Dieſe und durchaus nichts Anderes iſt es, von der die Theſis durch das aufgezeigte Sophisma darthun will, daß ſie unbedingte Urſachen enthalte, und dieſe auch iſt es, von der die Antitheſis daſſelbe, mit Recht, leugnet. Daher iſt die ganze zur Rechtfertigung der Theſis hier gegebene

Darſtellung von der transſcendentalen Freiheit des Willens, ſofern er Ding an ſich iſt, ſo vortrefflich an ſich auch ſolche iſt, hier doch ganz eigentlich eine μεταβασις εις αλλο γενος. Denn die dargeſtellte transſcendentale Freiheit des Willens iſt keineswegs die unbedingte Kauſalität einer Urſache, welche die Theſis behauptet, weil eine Urſache weſentlich Erſcheinung ſeyn muß, nicht ein jenſeit aller Erſcheinung liegendes toto genere Verſchiedenes. Wenn von Urſach und Wirkung geredet wird, darf das Verhältniß des Willens zu ſeiner Erſcheinung (oder des intelligibeln Charakters zum empiriſchen) nie herbeigezogen werden, wie hier geſchieht: denn es iſt vom Kauſalverhältniß durchaus verſchieden. Inzwiſchen wird auch hier, in dieſer Auflöſung der Antinomie, der Wahrheit gemäß geſagt, daß der empiriſche Charakter des Menſchen, wie der jeder andern Urſache in der Natur, unabänderlich beſtimmt iſt, und demgemäß aus ihm, nach Maaßgabe der äußeren Einwirkungen, die Handlungen nothwendig hervorgehen; daher denn auch, ohngeachtet aller transſcendentalen Freiheit (d. i. Unabhängigkeit des Willens an ſich von den Geſetzen des Zuſammenhangs ſeiner Erſcheinung), kein Menſch das Vermögen hat, eine Reihe von Handlungen von ſelbſt zu beginnen: welches Letztere hingegen von der Theſis behauptet wurde. Alſo hat auch die Freiheit keine Kauſalität: denn frei iſt nur der Wille, welcher außerhalb der Natur oder Erſcheinung liegt, die eben nur ſeine Objektivation iſt, aber nicht in einem Verhältniß der Kauſalität zu ihm ſteht, als welches Verhältniß erſt innerhalb der Erſcheinung angetroffen wird, alſo dieſe ſchon vorausſetzt, nicht ſie ſelbſt einſchließen und mit Dem verbinden kann, was ausdrücklich nicht Erſcheinung iſt. Die Welt ſelbſt iſt allein aus dem Willen (da ſie eben er ſelbſt iſt, ſofern er erſcheint) zu erklären und nicht durch Kauſalität. Aber in der Welt iſt Kauſalität das einzige Princip der Erklärung und geſchieht Alles lediglich nach Geſetzen der Natur. Alſo liegt das Recht ganz auf der Seite der Antitheſe, welche bei Dem bleibt, wovon die Rede war, und das Princip der Erklärung gebraucht, das davon gilt, daher auch keiner Apologie bedarf; da hingegen die Theſe durch eine Apologie aus der Sache gezogen werden ſoll, die erſtlich zu etwas ganz anderem, als wonach die Frage war, überſpringt

und dann ein Princip der Erklärung hinüber nimmt, das daselbst nicht anzuwenden ist.

Der vierte Widerstreit ist, wie schon gesagt, seinem innersten Sinn nach, mit dem dritten tautologisch. In der Auflösung dazu entwickelt Kant noch mehr die Unhaltbarkeit der Thesis: für ihre Wahrheit hingegen und ihr vorgebliches Zusammenbestehen mit der Antithesis bringt er keinen Grund vor, so wie er umgekehrt keinen der Antithese entgegenzustellen vermag. Nur ganz bittweise führt er die Annahme der Thesis ein, nennt sie jedoch selbst (S. 562; V, 590) eine willkürliche Voraussetzung, deren Gegenstand an sich wohl unmöglich seyn möchte, und zeigt bloß ein ganz ohnmächtiges Bestreben, demselben vor der durchgreifenden Macht der Antithese irgendwo ein sicheres Plätzchen zu verschaffen, um nur die Richtigkeit des ganzen ihm einmal beliebten Vorgebens der nothwendigen Antinomie in der menschlichen Vernunft nicht aufzudecken.

Es folgt das Kapitel vom transscendentalen Ideale, welches uns mit einem Mal in die starre Scholastik des Mittelalters zurückversetzt. Man glaubt den Anselmus von Kanterbury selbst zu hören. Das ens realissimum, der Inbegriff aller Realitäten, der Inhalt aller bejahenden Sätze, tritt auf und zwar mit dem Anspruch ein nothwendiger Gedanke der Vernunft zu seyn! — Ich meinerseits muß gestehen, daß meiner Vernunft ein solcher Gedanke unmöglich ist, und daß ich bei den Worten, die ihn bezeichnen, nichts Bestimmtes zu denken vermag.

Ich zweifle übrigens nicht, daß Kant zu diesem seltsamen und seiner unwürdigen Kapitel bloß durch seine Liebhaberei zur architektonischen Symmetrie genöthigt wurde. Die drei Hauptobjekte der Scholastischen Philosophie (welche man, wie gesagt, im weitern Sinn verstanden, bis auf Kant gehn lassen kann), die Seele, die Welt und Gott sollten aus den drei möglichen Obersätzen von Schlüssen abgeleitet werden; obwohl es offenbar ist, daß sie einzig und allein durch unbedingte Anwendung des Satzes vom Grunde entstanden sind und entstehen können. Nachdem nun die Seele in das kategorische Urtheil gezwängt

worden, das hypothetische für die Welt verwendet war, blieb für die dritte Idee nichts übrig, als der disjunktive Obersatz. Glücklicherweise fand sich in diesem Sinn eine Vorarbeit, nämlich das ens realissimum der Scholastiker, nebst dem ontologischen Beweise des Daseyns Gottes, rudimentarisch von Anselm von Kanterbury aufgestellt und dann von Cartesius vervollkommnet. Dieses wurde von Kanten mit Freuden benutzt, auch wohl mit einiger Reminiscenz einer frühern lateinischen Jugendarbeit. Indessen ist das Opfer, welches Kant seiner Liebe zur architektonischen Symmetrie durch dieses Kapitel bringt, überaus groß. Aller Wahrheit zum Trotz wird die, man muß sagen grotteske Vorstellung eines Inbegriffs aller möglichen Realitäten zu einem der Vernunft wesentlichen und nothwendigen Gedanken gemacht. Zur Ableitung desselben ergreift Kant das falsche Vorgeben, daß unsere Erkenntniß einzelner Dinge durch eine immer weiter gehende Einschränkung allgemeiner Begriffe, folglich auch eines allerallgemeinsten, der alle Realität in sich enthielte, entstehe. Hierin steht er eben so sehr mit seiner eigenen Lehre, wie mit der Wahrheit in Widerspruch; da gerade umgekehrt unsere Erkenntniß, vom Einzelnen ausgehend, zum Allgemeinen erweitert wird, und alle allgemeinen Begriffe durch Abstraktion von realen, einzelnen, anschaulich erkannten Dingen entstehen, welche bis zum allerallgemeinsten Begriff fortgesetzt werden kann, der dann Alles unter sich, aber fast nichts in sich begreift. Kant hat also hier das Verfahren unsers Erkenntnißvermögens gerade auf den Kopf gestellt und könnte deshalb wohl gar beschuldigt werden, Anlaß gegeben zu haben zu einer in unsern Tagen berühmt gewordenen philosophischen Charlatanerie, welche, statt die Begriffe für aus den Dingen abstrahirte Gedanken zu erkennen, umgekehrt die Begriffe zum Ersten macht und in den Dingen nur konkrete Begriffe sieht, auf diese Weise die verkehrte Welt, als eine philosophische Hanswurstiade, die natürlich großen Beifall finden mußte, zu Markte bringend.

Wenn wir auch annehmen, jede Vernunft müsse, oder wenigstens könne, auch ohne Offenbarung zum Begriff von Gott gelangen; so geschieht dies doch offenbar allein am Leitfaden der Kausalität: was so einleuchtend ist, daß es keines Beweises bedarf. Daher sagt auch Chr. Wolf (Cosmologia generalis, praef.

p. 1): Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae, una cum impossibilitate casus, sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur. Und vor ihm ſagte ſchon Leibnitz, in Beziehung auf das Kauſalitätsgeſetz: Sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu (Théod., §. 44). Und eben ſo in ſeiner Kontroverſe mit Clarke, §. 126: J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu. Hingegen iſt der in dieſem Kapitel ausgeführte Gedanke ſo weit davon entfernt, ein der Vernunft weſentlicher und nothwendiger zu ſeyn, daß er vielmehr zu betrachten iſt als ein rechtes Meiſterſtück von den monſtroſen Erzeugniſſen eines durch wunderliche Umſtände auf die ſeltſamſten Abwege und Verkehrtheiten gerathenen Zeitalters, wie das der Scholaſtik war, das ohne Aehnliches in der Weltgeſchichte daſteht, noch je wiederkehren kann. Dieſe Scholaſtik hat allerdings, als ſie zu ihrer Vollendung gediehen war, den Hauptbeweis für das Daſeyn Gottes aus dem Begriffe des ens realissimum geführt und die andern Beweiſe nur daneben gebraucht, acceſſoriſch: dies iſt aber bloße Lehrmethode und beweiſt nichts über der Urſprung der Theologie im menſchlichen Geiſt. Kant hat hier das Verfahren der Scholaſtik für das der Vernunft genommen, welches ihm überhaupt öfter begegnet iſt. Wenn es wahr wäre, daß, nach weſentlichen Geſetzen der Vernunft, die Idee von Gott aus dem disjunktiven Schluſſe hervorgienge, unter Geſtalt einer Idee vom allerrealſten Weſen; ſo würde doch auch bei den Philoſophen des Alterthums dieſe Idee ſich eingefunden haben: aber vom ens realissimum iſt nirgends eine Spur, bei keinem der alten Philoſophen, obgleich einige derſelben allerdings einen Weltſchöpfer, aber nur als Formgeber der ohne ihn vorhandenen Materie, δημιουργος, lehren, den ſie jedoch einzig und allein nach dem Geſetz der Kauſalität erſchließen. Zwar führt Sextus Empirikus (adv. Math., IX, §. 88) eine Argumentation des Kleanthes an, welche Einige für den ontologiſchen Beweis halten. Dies iſt ſie jedoch nicht, ſondern ein bloßer Schluß aus der Analogie: weil nämlich die Erfahrung lehrt, daß auf Erden ein Weſen immer vorzüglicher, als das andere iſt, und zwar der Menſch,

Digitized by Google

als das vorzüglichſte, die Reihe ſchließt, er jedoch noch viele Fehler hat; ſo muß es noch vorzüglichere und zuletzt ein allervorzüglichſtes (κρατιστον, αριστον) geben, und dieſes wäre der Gott.

Ueber die nunmehr folgende ausführliche Widerlegung der ſpekulativen Theologie habe ich nur in der Kürze zu bemerken, daß ſie, wie überhaupt die ganze Kritik der drei ſogenannten Ideen der Vernunft, alſo die ganze Dialektik der reinen Vernunft, zwar gewiſſermaaßen das Ziel und der Zweck des ganzen Werkes iſt, dennoch aber dieſer polemiſche Theil nicht eigentlich, wie der vorhergehende doktrinale, d. i. die Aeſthetik und Analytik, ein ganz allgemeines, bleibendes und rein philoſophiſches Intereſſe hat; ſondern mehr ein temporelles und lokales, indem derſelbe in beſonderer Beziehung ſteht zu den Hauptmomenten der bis auf Kant in Europa herrſchenden Philoſophie, deren völliger Umſturz durch dieſe Polemik jedoch Kanten zum unſterblichen Verdienſt gereicht. Er hat aus der Philoſophie den Theismus eliminirt, da in ihr, als einer Wiſſenſchaft, und nicht Glaubenslehre, nur Das eine Stelle finden kann, was entweder empiriſch gegeben, oder durch haltbare Beweiſe feſtgeſtellt iſt. Natürlich iſt hier bloß die wirkliche, ernſtlich verſtandene, auf Wahrheit und nichts Anderes gerichtete Philoſophie gemeint, und keineswegs die Spaaßphiloſophie der Univerſitäten, als in welcher, nach wie vor, die ſpekulative Theologie die Hauptrolle ſpielt; wie denn auch daſelbſt die Seele, als eine bekannte Perſon, nach wie vor, ohne Umſtände auftritt. Denn ſie iſt die mit Gehalten und Honoraren, ja gar noch mit Hofrathstiteln ausgeſtattete Philoſophie, welche, von ihrer Höhe ſtolz herabſehend, Leutchen, wie ich bin, vierzig Jahre hindurch, gar nicht gewahr wird, und den alten Kant, mit ſeinen Kritiken, auch herzlich gern los wäre, um den Leibnitz aus voller Bruſt hoch leben zu laſſen. — Ferner iſt hier zu bemerken, daß, wie Kant zu ſeiner Lehre von der Apriorität des Kauſalitätsbegriffes eingeſtändlich veranlaßt worden iſt durch Humes Skepſis in Hinſicht auf jenen Begriff, vielleicht eben ſo Kants Kritik aller ſpekulativen Theologie ihren Anlaß hat in Humes Kritik aller populären Theologie, welche dieſer dargelegt

Digitized by Google

hatte in ſeiner ſo leſenswerthen „Natural history of religion", und den „Dialogues on natural religion", ja, daß Kant dieſe gewiſſermaaßen ergänzen gewollt. Denn die zuerſt genannte Schrift Humes iſt eigentlich eine Kritik der populären Theologie, deren Erbärmlichkeit ſie zeigen und dagegen auf die rationale oder ſpekulative Theologie, als die ächte, achtungsvoll hinweiſen will. Kant aber deckt nun das Grundloſe dieſer letztern auf, läßt hingegen die populäre unangetaſtet und ſtellt ſie ſogar in veredelter Geſtalt auf, als einen auf moraliſches Gefühl geſtützten Glauben. Dieſen verdrehten ſpäterhin die Philoſophaſter zu Vernunftvernehmungen, Gottesbewußtſeynen, oder intellektuellen Anſchauungen des Ueberſinnlichen, der Gottheit u. dgl. m.; während vielmehr Kant, als er alte, ehrwürdige Irrthümer einriß und die Gefährlichkeit der Sache kannte, nur hatte, durch die Moraltheologie, einſtweilen ein Paar ſchwache Stützen unterſchieben wollen, damit der Einſturz nicht ihn träfe, ſondern er Zeit gewönne, ſich wegzubegeben.

Was nun die Ausführung betrifft, ſo war zur Widerlegung des ontologiſchen Beweiſes des Daſeyns Gottes gar noch keine Vernunftkritik von Nöthen, indem auch ohne Vorausſetzung der Aeſthetik und Analytik es ſehr leicht iſt deutlich zu machen, daß jener ontologiſche Beweis nichts iſt, als ein ſpitzfündiges Spiel mit Begriffen, ohne alle Ueberzeugungskraft. Schon im Organon des Ariſtoteles ſteht ein Kapitel, welches zur Widerlegung des ontotheologiſchen Beweiſes ſo vollkommen hinreicht, als ob es abſichtlich dazu geſchrieben wäre: es iſt das ſiebente Kapitel des zweiten Buches der Analyt. post.: unter Anderm heißt es dort ausdrücklich: το δε εινα ουκ ουσια ουδενι: d. h. existentia nunquam ad essentiam rei pertinet.

Die Widerlegung des kosmologiſchen Beweiſes iſt eine Anwendung der bis dahin vorgetragenen Lehre der Kritik auf einen gegebenen Fall, und nichts dagegen zu erinnern. — Der phyſikotheologiſche Beweis iſt eine bloße Amplifikation des kosmologiſchen, den er vorausſetzt, und findet auch ſeine ausführliche Widerlegung erſt in der Kritik der Urtheilskraft. Meinen Leſer verweiſe ich in dieſer Hinſicht auf die Rubrik „Vergleichende Anatomie" in meiner Schrift über den Willen in der Natur.

Kant hat es, wie geſagt, bei der Kritik dieſer Beweiſe

bloß mit der ſpekulativen Theologie zu thun und beſchränkt ſich auf die Schule. Hätte er hingegen auch das Leben und die populäre Theologie im Auge gehabt, ſo hätte er zu den drei Beweiſen noch einen vierten fügen müſſen, der bei dem großen Haufen der eigentlich wirkſame iſt und in Kants Kunſtſprache wohl am paſſendſten der keraunologiſche zu benennen wäre: es iſt der, welcher ſich gründet auf das Gefühl der Hülfsbedürftigkeit, Ohnmacht und Abhängigkeit des Menſchen, unendlich überlegenen, unergründlichen und meiſtens unheildrohenden Naturmächten gegenüber; wozu ſich ſein natürlicher Hang Alles zu perſonifiziren geſellt und endlich noch die Hoffnung kommt, durch Bitten und Schmeicheln, auch wohl durch Geſchenke, etwas auszurichten. Bei jeder menſchlichen Unternehmung iſt nämlich etwas, das nicht in unſerer Macht ſteht und nicht in unſere Berechnung fällt: der Wunſch, dieſes für ſich zu gewinnen, iſt der Urſprung der Götter. Primus in orbe Deos fecit timor iſt ein altes Wahrwort des Petronius. Dieſen Beweis hauptſächlich kritiſirt Hume, der durchaus als Kants Vorläufer erſcheint, in den oben erwähnten Schriften. — Wen nun aber Kant durch ſeine Kritik der ſpekulativen Theologie in dauernde Verlegenheit geſetzt hat, das ſind die Philoſophieprofeſſoren: von Chriſtlichen Regierungen beſoldet dürfen ſie den Hauptglaubensartikel nicht im Stich laſſen*). Wie helfen ſich nun die Herren? — Sie behaupten eben, das Daſeyn Gottes verſtände ſich von ſelbſt. — So! nachdem die alte

*) Kant hat geſagt: „Es iſt ſehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuſchreiben, auf welche Seite ſie nothwendig ausfallen müſſe.“ (Kritik der reinen Vernunft, S. 747; V, 775.) Hingegen iſt folgende Naivetät der Ausſpruch eines Philoſophieprofeſſors in unſerer Zeit: „Leugnet eine Philoſophie die Realität der Grundideen des Chriſtenthums, ſo iſt ſie entweder falſch, oder, wenn auch wahr, doch unbrauchbar —“ scilicet für Philoſophieprofeſſoren. Der verſtorbene Profeſſor Bachmann iſt es geweſen, welcher, in der Jena'ſchen Litteraturzeitung vom Juli 1840, Nr. 126, ſo indiskret die Maxime aller ſeiner Kollegen ausgeplaudert hat. Inzwiſchen iſt es für die Charakteriſtik der Univerſitätsphiloſophie bemerkenswerth, wie hier der Wahrheit, wenn ſie ſich nicht ſchicken und fügen will, ſo ohne Umſchweife die Thüre gewieſen wird, mit: „Marſch, Wahrheit! wir können dich nicht brauchen. Sind wir dir etwas ſchuldig? Bezahlſt du uns? — Alſo, Marſch!“

Welt, auf Koſten ihres Gewiſſens, Wunder gethan hat, es zu beweiſen, und die neue Welt, auf Koſten ihres Verſtandes, ontologiſche, kosmologiſche und phyſikotheologiſche Beweiſe ins Feld geſtellt hat, — verſteht es ſich bei den Herren von ſelbſt. Und aus dieſem ſich von ſelbſt verſtehenden Gott erklären ſie ſodann die Welt: das iſt ihre Philoſophie.

Bis auf Kant ſtand ein wirkliches Dilemma feſt zwiſchen Materialismus und Theismus, d. h. zwiſchen der Annahme, daß ein blinder Zufall, oder daß eine von außen ordnende Intelligenz nach Zwecken und Begriffen, die Welt zu Stande gebracht hätte, neque dabatur tertium. Daher war Atheismus und Materialismus das Selbe: daher der Zweifel, ob es wohl einen Atheiſten geben könne, d. h. einen Menſchen, der wirklich die ſo überſchwänglich zweckmäßige Anordnung der Natur, zumal der organiſchen, dem blinden Zufall zutrauen könne: man ſehe z. B. Bacon's essays (sermones fideles), essay 16, on Atheism. In der Meinung des großen Haufens und der Engländer, welche in ſolchen Dingen gänzlich zum großen Haufen (mob) gehören, ſteht es noch ſo, ſogar bei ihren berühmteſten Gelehrten: man ſehe nur des R. Owen Ostéologie comparée, von 1855, préface p. 11, 12, wo er noch immer vor dem alten Dilemma ſteht zwiſchen Demokrit und Epikur einerſeits und einer intelligence andererſeits, in welcher la cónnaissance d'un être tel que l'homme a existé avant que l'homme fit son apparition. Von einer Intelligenz muß alle Zweckmäßigkeit ausgegangen ſeyn: daran zu zweifeln iſt ihm noch nicht im Traume eingefallen. Hat er doch in der am 5. Sept. 1853 in der Académie des sciences gehaltenen Vorleſung dieſer hier etwas modificirten préface, mit kindlicher Naivetät geſagt: La téléologie, ou la théologie scientifique (Comptes rendus, Sept. 1853), das iſt ihm unmittelbar Eins! Iſt etwas in der Natur zweckmäßig; nun ſo iſt es ein Werk der Abſicht, der Ueberlegung, der Intelligenz. Nun freilich, was geht ſo einen Engländer und die Académie des sciences die Kritik der Urtheilskraft an, oder gar mein Buch über den Willen in der Natur? So tief ſehen die Herren nicht herab. Dieſe illustres confrères verachten ja die Metaphyſik und die philosophie allemande: — ſie halten ſich an die Rockenphiloſophie. Die Gültigkeit jenes disjunktiven

Oberſatzes, jenes Dilemmas zwiſchen Materialismus und Theismus, beruht aber auf der Annahme, daß die vorliegende Welt die der Dinge an ſich ſei, daß es folglich keine andere Ordnung der Dinge gebe, als die empiriſche. Nachdem aber, durch Kant, die Welt und ihre Ordnung zur bloßen Erſcheinung geworden war, deren Geſetze hauptſächlich auf den Formen unſeres Intellekts beruhen, brauchte das Daſeyn und Weſen der Dinge und der Welt nicht mehr nach Analogie der von uns wahrgenommenen, oder bewirkten Veränderungen in der Welt erklärt zu werden, noch Das, was wir als Mittel und Zweck auffaſſen, auch in Folge einer ſolchen Erkenntniß entſtanden zu ſeyn. Indem alſo Kant, durch ſeine wichtige Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich, dem Theismus ſein Fundament entzog, eröffnete er andererſeits den Weg zu ganz anderartigen und tiefſinnigeren Erklärungen des Daſeyns.

Im Kapitel von den Endabſichten der natürlichen Dialektik der Vernunft wird vorgegeben, die drei transſcendenten Ideen ſeien als regulative Principien für die Fortſchreitung der Kenntniß der Natur von Werth. Aber ſchwerlich kann es Kanten mit dieſer Behauptung Ernſt geweſen ſeyn. Wenigſtens wird ihr Gegentheil, daß nämlich jene Vorausſetzungen für alle Naturforſchung hemmend und ertödtend ſind, jedem Naturkundigen außer Zweifel ſeyn. Um dies an einem Beiſpiel zu erproben, überlege man, ob die Annahme einer Seele, als immaterieller, einfacher, denkender Subſtanz, den Wahrheiten, welche Cabanis ſo ſchön dargelegt hat, oder den Entdeckungen Flourens', Marſhall Halls, und Ch. Bells hätte förderlich, oder im höchſten Grade hinderlich ſeyn müſſen. Ja, Kant ſelbſt ſagt (Prolegomena, §. 44), „daß die Vernunftideen den Maximen der Vernunfterkenntniß der Natur entgegen und hinderlich ſind". —

Es iſt gewiß keines der geringſten Verdienſte Friedrichs des Großen, daß unter ſeiner Regierung Kant ſich entwickeln konnte und die „Kritik der reinen Vernunft" veröffentlichen durfte. Schwerlich würde unter irgend einer andern Regierung ein beſoldeter Profeſſor ſo etwas gewagt haben. Schon dem Nachfolger des großen Königs mußte Kant verſprechen, nicht mehr zu ſchreiben.

Der Kritik des ethiſchen Theils der Kantiſchen Philoſophie könnte ich mich hier entübrigt erachten, ſofern ich eine ſolche ausführlicher und gründlicher, 22 Jahre ſpäter, als die gegenwärtige, geliefert habe, in den „beiden Grundproblemen der Ethik". Indeſſen kann das aus der erſten Auflage hier Beibehaltene, welches ſchon der Vollſtändigkeit wegen nicht wegfallen durfte, als zweckmäßige Proluſion zu jener ſpätern und viel gründlichern Kritik dienen, auf welche ich demnach, in der Hauptſache, den Leſer verweiſe.

Gemäß der Liebe zur architektoniſchen Symmetrie mußte die theoretiſche Vernunft auch einen Pendant haben. Der intellectus practicus der Scholaſtik, welcher wieder abſtammt vom νους πρακτικος des Ariſtoteles (De anima, III, 10, und Polit., VII, c. 14: ὁ μεν γαρ πρακτικος εστι λογος, ὁ δε θεωρητικος), giebt das Wort an die Hand. Jedoch wird hier etwas ganz Anderes damit bezeichnet, nicht wie dort die auf Technik gerichtete Vernunft; ſondern hier tritt die praktiſche Vernunft auf als Quell und Urſprung der unleugbaren ethiſchen Bedeutſamkeit des menſchlichen Handelns, ſo wie auch aller Tugend, alles Edelmuths und jedes erreichbaren Grades von Heiligkeit. Dieſes Alles demnach käme aus bloßer Vernunft und erforderte nichts, als dieſe. Vernünftig handeln und tugendhaft, edel, heilig handeln wäre Eines und daſſelbe: und eigennützig, boshaft, laſterhaft handeln wäre bloß unvernünftig handeln. Inzwiſchen haben alle Zeiten, alle Völker, alle Sprachen beides immer ſehr unterſchieden und gänzlich für zweierlei gehalten, wie auch noch bis auf den heutigen Tag alle Die thun, welche von der Sprache der neuern Schule nichts wiſſen, d. h. die ganze Welt mit Ausnahme eines kleinen Häufchens Deutſcher Gelehrten: jene alle verſtehen unter einem tugendhaften Wandel und einem vernünftigen Lebenslauf durchaus zwei ganz verſchiedene Dinge. Daß der erhabene Urheber der Chriſtlichen Religion, deſſen Lebenslauf uns als das Vorbild aller Tugend aufgeſtellt wird, der allervernünftigſte Menſch geweſen wäre, würde man eine ſehr unwürdige, wohl gar eine blasphemirende Redensart nennen, und faſt eben ſo auch, wenn geſagt würde, daß ſeine Vorſchriften nur die beſte Anweiſung zu einem ganz vernünftigen Leben enthielten. Ferner daß, wer dieſen Vorſchriften gemäß, ſtatt an ſich und

ſeine eigenen zukünftigen Bedürfniſſe zum voraus zu denken, allemal nur dem größern gegenwärtigen Mangel Anderer abhilft, ohne weitere Rückſicht; ja, ſeine ganze Habe den Armen ſchenkt, um dann, aller Hülfsmittel entblößt, hinzugehen, die Tugend, welche er ſelbſt geübt, auch Anderen zu predigen; dies verehrt Jeder mit Recht: wer aber wagt es als den Gipfel der Vernünftigkeit zu preiſen? Und endlich, wer lobt es als eine überaus vernünftige That, daß Arnold von Winkelried, mit überſchwänglichem Edelmuth, die feindlichen Speere zuſammenfaßte, gegen ſeinen eigenen Leib, um ſeinen Landsleuten Sieg und Rettung zu verſchaffen? — Hingegen, wenn wir einen Menſchen ſehen, der von Jugend an, mit ſeltener Ueberlegung darauf bedacht iſt, ſich die Mittel zu einem ſorgenfreien Auskommen, zur Unterhaltung von Weib und Kindern, zu einem guten Namen bei den Leuten, zu äußerer Ehre und Auszeichnung zu verſchaffen, und dabei ſich nicht durch den Reiz gegenwärtiger Genüſſe, oder den Kitzel dem Uebermuth der Mächtigen zu trotzen, oder den Wunſch erlittene Beleidigungen oder unverdiente Demüthigung zu rächen, oder die Anziehungskraft unnützer äſthetiſcher oder philoſophiſcher Geiſtesbeſchäftigung und Reiſen nach ſehenswerthen Ländern, — der ſich durch alles Dieſes und dem Aehnliches nicht irre machen, noch verleiten läßt, jemals ſein Ziel aus den Augen zu verlieren; ſondern mit großer Konſequenz einzig darauf hinarbeitet: wer wagt es zu leugnen, daß ein ſolcher Philiſter ganz außerordentlich vernünftig ſei? ſogar auch dann noch, wenn er ſich einige nicht lobenswerthe, aber gefahrloſe Mittel erlaubt hätte. Ja, noch mehr: wenn ein Böſewicht mit überlegter Verſchmitztheit, nach einem wohldurchdachten Plane, ſich zu Reichthümern, zu Ehren, ja zu Thronen und Kronen verhilft, dann mit der feinſten Argliſt benachbarte Staaten umſtrickt, ſie einzeln überwältigt und nun zum Welteroberer wird, dabei ſich nicht irre machen läßt durch irgend eine Rückſicht auf Recht, oder Menſchlichkeit, ſondern mit ſcharfer Konſequenz Alles zertritt und zermalmt, was ſeinem Plane entgegenſteht, ohne Mitleid Millionen in Unglück jeder Art, Millionen in Blut und Tod ſtürzt, jedoch ſeine Anhänger und Helfer königlich belohnt und jederzeit ſchützt, nichts jemals vergeſſend, und dann ſo ſein Ziel erreicht:

wer ſieht nicht ein, daß ein ſolcher überaus vernünftig zu Werk gehen mußte, daß, wie zum Entwurf der Pläne ein gewaltiger Verſtand, ſo zu ihrer Ausführung vollkommene Herrſchaft der Vernunft, ja recht eigentlich praktiſche Vernunft erfordert war? — Oder ſind etwan auch die Vorſchriften, welche der kluge und konſequente, überlegte und weitſehende Machiavelli dem Fürſten giebt, unvernünftig?*)

Wie Bosheit mit Vernunft ſehr gut beiſammen beſteht, ja erſt in dieſer Vereinigung recht furchtbar iſt; ſo findet ſich umgekehrt auch bisweilen Edelmuth verbunden mit Unvernunft. Dahin kann man die That des Koriolanus rechnen, der, nachdem er Jahrelang alle ſeine Kraft aufgewendet hatte, um ſich Rache an den Römern zu verſchaffen, jetzt, nachdem die Zeit endlich gekommen iſt, ſich durch das Flehen des Senats und das Weinen ſeiner Mutter und Gattin erweichen läßt, die ſo lange und ſo mühſam vorbereitete Rache aufgiebt, ja ſogar, indem er dadurch den gerechten Zorn der Volsker auf ſich ladet, für jene Römer ſtirbt, deren Undankbarkeit er kennt und mit ſo großer Anſtrengung ſtrafen gewollt hat. — Endlich, der Vollſtändigkeit wegen ſei es erwähnt, kann Vernunft ſehr wohl mit Unverſtand ſich vereinigen. Dies iſt der Fall, wann eine dumme Maxime gewählt, aber mit Konſequenz durchgeführt wird. Ein Beiſpiel der Art gab die Prinzeſſin Iſabella, Tochter Philipp's II., welche gelobte, ſo lange Oſtende nicht erobert worden, kein reines Hemd anzuziehen, und Wort hielt, drei Jahre hindurch. Ueberhaupt gehören alle Gelübde hieher, deren Urſprung Mangel an

---

*) Beiläufig: Machiavells Problem war die Auflöſung der Frage, wie ſich der Fürſt unbedingt auf dem Thron erhalten könne, trotz inneren und äußeren Feinden. Sein Problem war alſo keineswegs das ethiſche, ob ein Fürſt als Menſch dergleichen wollen ſolle, oder nicht; ſondern rein das politiſche, wie er, wenn er es will, es ausführen könne. Hiezu nun giebt er die Auflöſung, wie man eine Anweiſung zum Schachſpielen ſchreibt, bei der es doch thöricht wäre, die Beantwortung der Frage zu vermiſſen, ob es moraliſch räthlich ſei, überhaupt Schach zu ſpielen. Dem Machiavell die Immoralität ſeiner Schrift vorwerfen, iſt eben ſo angebracht, als es wäre, einem Fechtmeiſter vorzuwerfen, daß er nicht ſeinen Unterricht mit einer moraliſchen Vorleſung gegen Mord und Todſchlag eröffnet.

Einſicht gemäß dem Geſetz der Kauſalität, d. h. Unverſtand iſt; nichts deſto weniger iſt es vernünftig, ſie zu erfüllen, wenn man einmal von ſo beſchränktem Verſtande iſt, ſie zu geloben.

Dem Angeführten entſprechend ſehen wir auch die noch dicht vor Kant auftretenden Schriftſteller das Gewiſſen, als den Sitz der moraliſchen Regungen, mit der Vernunft in Gegenſatz ſtellen: ſo Rouſſeau im vierten Buch des Emile: La raison nous trompe, mais la conscience ne trompe jamais; und etwas weiterhin: il est impossible d'expliquer par les conséquences de notre nature le principe immédiat de la conscience indépendant de la raison même. Noch weiter: Mes sentimens naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma raison rapportait tout à moi. — — — On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner? — In den Rêveries du promeneur, prom. 4ème, ſagt er: Dans toutes les questions de morale difficiles je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de la conscience, plutôt que par les lumières de la raison. — Ja, ſchon Ariſtoteles ſagt ausdrücklich (Eth. magna, I, 5), daß die Tugenden ihren Sitz im αλογῳ μοριῳ της ψυχης (in parte irrationali animi) haben und nicht im λογον εχοντι (in parte rationali). Dieſem gemäß ſagt Stobäos (Ecl., II, c. 7), von den Peripatetikern redend: Την ηθικην αρετην ὑπολαμβανουσι περι το αλογον μερος γιγνεσθαι της ψυχης, επειδη διμερη προς την παρουσαν θεωριαν υπεθεντο την ψυχην, το μεν λογικον εχουσαν, το δ' αλογον. Και περι μεν το λογικον την καλοκἀγαθιαν γιγνεσθαι, και την φρονησιν, και την αγχινοιαν, και σοφιαν, και ευμαθειαν, και μνημην, και τας ὁμοιους· περι δε το αλογον, σωφροσυνην, και δικαιοσυνην, και ανδρειαν, και τας αλλας τας ηθικας καλουμενας αρετας. (Ethicam virtutem circa partem animae ratione carentem versari putant, cum duplicem, ad hanc disquisitionem, animam ponant, ratione praeditam, et ea carentem. In parte vero ratione praedita collocant ingenuitatem, prudentiam, perspicacitatem, sapientiam, docilitatem, memoriam et reliqua; in parte vero ratione destituta temperantiam, justitiam, fortitudinem, et reliquas virtutes, quas ethicas vocant.) Und Cicero ſetzt (De nat. Deor., III,

Digitized by Google

c. 26—31) weitläuftig auseinander, daß Vernunft das nothwendige Mittel und Werkzeug zu allen Verbrechen iſt.

Für das Vermögen der Begriffe habe ich die Vernunft erklärt. Dieſe ganz eigene Klaſſe allgemeiner, nicht anſchaulicher, nur durch Worte ſymboliſirter und fixirter Vorſtellungen iſt es, die den Menſchen vom Thiere unterſcheidet und ihm die Herrſchaft auf Erden giebt. Wenn das Thier der Sklave der Gegenwart iſt, keine andere, als unmittelbar ſinnliche Motive kennt und daher, wenn ſie ſich ihm darbieten, ſo nothwendig von ihnen gezogen oder abgeſtoßen wird, wie das Eiſen vom Magnet; ſo iſt dagegen im Menſchen durch die Gabe der Vernunft die Beſonnenheit aufgegangen. Dieſe läßt ihn, rückwärts und vorwärts blickend, ſein Leben und den Lauf der Welt leicht im Ganzen überſehen, macht ihn unabhängig von der Gegenwart, läßt ihn überlegt, planmäßig und mit Bedacht zu Werke gehen, zum Böſen wie zum Guten. Aber was er thut, thut er mit vollkommnem Selbſtbewußtſeyn: er weiß genau, wie ſein Wille ſich entſcheidet, was er jedesmal erwählt und welche andere Wahl, der Sache nach, möglich war, und aus dieſem ſelbſtbewußten Wollen lernt er ſich ſelbſt kennen und ſpiegelt ſich an ſeinen Thaten. In allen dieſen Beziehungen auf das Handeln des Menſchen iſt die Vernunft praktiſch zu nennen: theoretiſch iſt ſie nur, ſofern die Gegenſtände, mit denen ſie ſich beſchäftigt, auf das Handeln des Denkenden keine Beziehung, ſondern lediglich ein theoretiſches Intereſſe haben, deſſen ſehr wenige Menſchen fähig ſind. Was in dieſem Sinne praktiſche Vernunft heißt, wird ſo ziemlich durch das Lateiniſche Wort prudentia, welches, nach Cicero (De nat. Deor., II, 22), das zuſammengezogene providentia iſt, bezeichnet; da hingegen ratio, wenn von einer Geiſteskraft gebraucht, meiſtens die eigentliche theoretiſche Vernunft bedeutet, wiewohl die Alten den Unterſchied nicht ſtrenge beobachten. — In faſt allen Menſchen hat die Vernunft eine beinahe ausſchließlich praktiſche Richtung: wird nun aber auch dieſe verlaſſen, verliert das Denken die Herrſchaft über das Handeln, wo es dann heißt: scio meliora, proboque, deteriora sequor, oder „le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises", läßt alſo der Menſch ſein Handeln nicht durch ſein Denken geleitet werden, ſondern durch den Eindruck der

Digitized by Google

Gegenwart, fast nach Weise des Thieres, so nennt man ihn unvernünftig (ohne dadurch ihm moralische Schlechtigkeit vorzuwerfen), obwohl es ihm eigentlich nicht an Vernunft, sondern an Anwendung derselben auf sein Handeln fehlt, und man gewissermaaßen sagen könnte, seine Vernunft sei lediglich theoretisch, aber nicht praktisch. Er kann dabei ein recht guter Mensch seyn, wie Mancher, der keinen Unglücklichen sehen kann, ohne ihm zu helfen, selbst mit Aufopferungen, hingegen seine Schulden unbezahlt läßt. Der Ausübung großer Verbrechen ist ein solcher unvernünftiger Charakter gar nicht fähig, weil die dabei immer nöthige Planmäßigkeit, Verstellung und Selbstbeherrschung ihm unmöglich ist. Zu einem sehr hohen Grade von Tugend wird er es jedoch auch schwerlich bringen: denn, wenn er auch von Natur noch so sehr zum Guten geneigt ist; so können doch die einzelnen lasterhaften und boshaften Aufwallungen, denen jeder Mensch unterworfen ist, nicht ausbleiben und müssen, wo nicht Vernunft sich praktisch erzeigend, ihnen unveränderliche Maximen und feste Vorsätze entgegenhält, zu Thaten werden.

Als praktisch zeigt sich endlich die Vernunft ganz eigentlich in den recht vernünftigen Charakteren, die man deswegen im gemeinen Leben praktische Philosophen nennt, und die sich auszeichnen durch einen ungemeinen Gleichmuth bei unangenehmen, wie bei erfreulichen Vorfällen, gleichmäßige Stimmung und festes Beharren bei gefaßten Entschlüssen. In der That ist es das Vorwalten der Vernunft in ihnen, d. h. das mehr abstrakte, als intuitive Erkennen und daher das Ueberschauen des Lebens, mittelst der Begriffe, im Allgemeinen, Ganzen und Großen, welches sie ein für alle Mal bekannt gemacht hat mit der Täuschung des momentanen Eindrucks, mit dem Unbestand aller Dinge, der Kürze des Lebens, der Leerheit der Genüsse, dem Wechsel des Glücks und den großen und kleinen Tücken des Zufalls. Nichts kommt ihnen daher unerwartet, und was sie in abstracto wissen, überrascht sie nicht und bringt sie nicht aus der Fassung, wann es nun in der Wirklichkeit und im Einzelnen ihnen entgegentritt, wie dieses der Fall ist bei den nicht so vernünftigen Charakteren, auf welche die Gegenwart, das Anschauliche, das Wirkliche solche Gewalt ausübt, daß die kalten, farblosen Begriffe ganz in den Hintergrund des Bewußtseyns treten und sie, Vorsätze und Ma-

Digitized by Google

rimen vergeſſend, den Affekten und Leidenſchaften jeder Art preisgegeben ſind. Ich habe bereits am Ende des erſten Buches auseinandergeſetzt, daß, meiner Anſicht nach, die Stoiſche Ethik urſprünglich nichts, als eine Anweiſung zu einem eigentlich vernünftigen Leben, in dieſem Sinne, war. Ein ſolches preiſet auch Horatius wiederholentlich an ſehr vielen Stellen. Dahin gehört auch ſein Nil admirari und dahin ebenfalls das Delphiſche Μηδεν αγαν. Nil admirari mit „Nichts bewundern" zu überſetzen iſt ganz falſch. Dieſer Horaziſche Ausſpruch geht nicht ſowohl auf das Theoretiſche, als auf das Praktiſche, und will eigentlich ſagen: „Schätze keinen Gegenſtand unbedingt; vergaffe dich in nichts, glaube nicht, daß der Beſitz irgend einer Sache Glückſäligkeit verleihen könne: jede unſägliche Begierde auf einen Gegenſtand iſt nur eine neckende Chimäre, die man eben ſo gut, aber viel leichter, durch verdeutlichte Erkenntniß, als durch errungenen Beſitz, los werden kann." In dieſem Sinne gebraucht das admirari auch Cicero, De divinatione, II, 2. Was Horaz meint, iſt alſo die αθαμβια und ακαταπληξις, auch αθαυμασια, welche ſchon Demokritos als das höchſte Gut pries (ſiehe Clem. Alex. Strom., II, 21, und vgl. Strabo, I, S. 98 und 105). — Von Tugend und Laſter iſt bei ſolcher Vernünftigkeit des Wandels eigentlich nicht die Rede, aber dieſer praktiſche Gebrauch der Vernunft macht das eigentliche Vorrecht, welches der Menſch vor dem Thiere hat, geltend, und allein in dieſer Rückſicht hat es einen Sinn und iſt zuläſſig von einer Würde des Menſchen zu reden.

In allen dargeſtellten und in allen erdenklichen Fällen läuft der Unterſchied zwiſchen vernünftigem und unvernünftigem Handeln darauf zurück, ob die Motive abſtrakte Begriffe, oder anſchauliche Vorſtellungen ſind. Daher eben ſtimmt die Erklärung, welche ich von der Vernunft gegeben, genau mit dem Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker zuſammen, welchen ſelbſt man doch wohl nicht für etwas Zufälliges oder Beliebiges halten wird, ſondern einſehen, daß er eben hervorgegangen iſt aus dem jedem Menſchen bewußten Unterſchiede der verſchiedenen Geiſtesvermögen, welchem Bewußtſeyn gemäß er redet, aber freilich es nicht zur Deutlichkeit abſtrakter Definition erhebt. Unſere Vorfahren haben nicht die Worte, ohne ihnen einen beſtimmten Sinn beizulegen,

Digitized by Google

gemacht, etwan damit sie bereit lägen für Philosophen, die nach Jahrhunderten kommen und bestimmen möchten, was dabei zu denken seyn sollte; sondern sie bezeichneten damit ganz bestimmte Begriffe. Die Worte sind also nicht mehr herrenlos, und ihnen einen ganz andern Sinn unterlegen, als den sie bisher gehabt, heißt sie mißbrauchen, heißt eine Licenz einführen, nach der Jeder jedes Wort in beliebigem Sinn gebrauchen könnte, wodurch gränzenlose Verwirrung entstehen müßte. Schon Locke hat ausführlich dargethan, daß die meisten Uneinigkeiten in der Philosophie vom falschen Gebrauch der Worte kommen. Man werfe, der Erläuterung halber, nur einen Blick auf den schändlichen Mißbrauch, den heut zu Tage gedankenarme Philosophaster mit den Worten Substanz, Bewußtseyn, Wahrheit u. a. m. treiben. Auch die Aeußerungen und Erklärungen aller Philosophen, aus allen Zeiten, mit Ausnahme der neuesten, über die Vernunft, stimmen nicht weniger, als die unter allen Völkern herrschenden Begriffe von jenem Vorrecht des Menschen, mit meiner Erklärung davon überein. Man sehe was Platon, im vierten Buche der Republik und an unzähligen zerstreuten Stellen, das λογιμον oder λογιστικον της ψυχης nennt, was Cicero sagt, De nat. Deor., III, 26—31, was Leibnitz, Locke in den im ersten Buch bereits angeführten Stellen hierüber sagen. Es würde hier der Anführungen gar kein Ende seyn, wenn man zeigen wollte, wie alle Philosophen vor Kant von der Vernunft im Ganzen in meinem Sinn geredet haben, wenn sie gleich nicht mit vollkommner Bestimmtheit und Deutlichkeit das Wesen derselben, durch dessen Zurückführung auf einen Punkt, zu erklären wußten. Was man kurz vor Kants Auftreten unter Vernunft verstand, zeigen im Ganzen zwei Abhandlungen von Sulzer, im ersten Bande seiner vermischten philosophischen Schriften: die eine, „Zergliederung des Begriffes der Vernunft", die andere, „Ueber den gegenseitigen Einfluß von Vernunft und Sprache". Wenn man dagegen liest, wie in der neuesten Zeit, durch den Einfluß des Kantischen Fehlers, der sich nachher lawinenartig vergrößert hat, von der Vernunft geredet wird; so ist man genöthigt anzunehmen, daß sämmtliche Weisen des Alterthums, wie auch alle Philosophen vor Kant, ganz und gar keine Vernunft gehabt haben: denn die jetzt entdeckten unmittelbaren Wahrnehmungen, Anschauungen, Vernei-

Digitized by Google

mungen, Ahndungen der Vernunft ſind ihnen ſo fremd geblieben, wie uns der ſechste Sinn der Fledermäuſe iſt. Was übrigens mich betrifft, ſo muß ich bekennen, daß ich ebenfalls jene das Ueberſinnliche, das Abſolutum, nebſt langen Geſchichten, die ſich mit demſelben zutragen, unmittelbar wahrnehmende, oder auch vernehmende, oder intellektual anſchauende Vernunft mir, in meiner Beſchränktheit, nicht anders faßlich und vorſtellig machen kann, als gerade ſo, wie den ſechsten Sinn der Fledermäuſe. Das aber muß man der Erfindung, oder Entdeckung, einer ſolchen Alles was beliebt ſogleich unmittelbar wahrnehmenden Vernunft nachrühmen, daß ſie ein unvergleichliches expédient iſt, um allen Kanten mit ihren Vernunftkritiken zum Trotz ſich und ſeine fixirten Favoritideen auf die leichteſte Weiſe von der Welt aus der Affäre zu ziehen. Die Erfindung und die Aufnahme, welche ſie gefunden, macht dem Zeitalter Ehre.

Wenn gleich alſo das Weſentliche der Vernunft (το λογιμον, ἡ φρονησις, ratio, raison, reason) von allen Philoſophen aller Zeiten im Ganzen und Allgemeinen richtig erkannt, obwohl nicht ſcharf genug beſtimmt, noch auf einen Punkt zurückgeführt wurde; ſo iſt hingegen was der Verſtand (νους, διανοια, intellectus, esprit, intellect, understanding) ſei, ihnen nicht ſo deutlich geworden; daher ſie ihn oft mit der Vernunft vermiſchen und eben dadurch auch zu keiner ganz vollkommnen, reinen und einfachen Erklärung des Weſens dieſer gelangen. Bei den Chriſtlichen Philoſophen erhielt nun der Begriff der Vernunft noch eine ganz fremdartige Nebenbedeutung, durch den Gegenſatz zur Offenbarung, und hievon ausgehend behaupten dann Viele, mit Recht, daß die Erkenntniß der Verpflichtung zur Tugend auch aus bloßer Vernunft, d. h. auch ohne Offenbarung, möglich ſei. Sogar auf Kants Darſtellung und Wortgebrauch hat dieſe Rückſicht gewiß Einfluß gehabt. Allein jener Gegenſatz iſt eigentlich von poſitiver, hiſtoriſcher Bedeutung und daher ein der Philoſophie fremdes Element, von welchem ſie frei gehalten werden muß.

Man hätte erwarten dürfen, daß Kant in ſeinen Kritiken der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft ausgegangen ſeyn würde von einer Darſtellung des Weſens der Vernunft überhaupt, und, nachdem er ſo das Genus beſtimmt hätte, zur Er-

Digitized by Google

klärung der beiden Species geschritten wäre, nachweisend, wie die eine und selbe Vernunft sich auf zwei so verschiedene Weisen äußert und doch, durch Beibehaltung des Hauptcharakters, sich als die selbe beurkundet. Allein von dem allen findet sich nichts. Wie ungenügend, schwankend und disharmonirend die Erklärungen sind, die er in der Kritik der reinen Vernunft von dem Vermögen, welches er kritisirt, hin und wieder beiläufig giebt, habe ich bereits nachgewiesen. Die praktische Vernunft findet sich schon in der Kritik der reinen Vernunft unangemeldet ein und steht nachher in der ihr eigens gewidmeten Kritik, als ausgemachte Sache da, ohne weitere Rechenschaft und ohne daß der mit Füßen getretene Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker, oder die Begriffsbestimmungen der größten früheren Philosophen ihre Stimmen erheben dürfen. Im Ganzen kann man aus den einzelnen Stellen abnehmen, daß Kants Meinung dahin geht: das Erkennen von Principien a priori sei wesentlicher Charakter der Vernunft: da nun die Erkenntniß der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns nicht empirischen Ursprungs ist; so ist auch sie ein principium a priori und stammt demnach aus der Vernunft, die dann insofern praktisch ist. — Ueber die Unrichtigkeit jener Erklärung der Vernunft habe ich schon genugsam geredet. Aber auch hievon abgesehen, wie oberflächlich und ungründlich ist es, hier das einzige Merkmal der Unabhängigkeit von der Erfahrung zu benutzen, um die heterogensten Dinge zu vereinigen, ihren übrigen, grundwesentlichen, unermeßlichen Abstand dabei übersehend. Denn auch angenommen, wiewohl nicht zugestanden, die Erkenntniß der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns entspringe aus einem in uns liegenden Imperativ, einem unbedingten Soll; wie grundverschieden wäre doch ein solches von jenen allgemeinen Formen der Erkenntniß, welche er in der Kritik der reinen Vernunft als a priori uns bewußt nachweist, vermöge welches Bewußtseyns wir ein unbedingtes Muß zum voraus aussprechen können, gültig für alle uns mögliche Erfahrung. Der Unterschied aber zwischen diesem Muß, dieser schon im Subjekt bestimmten nothwendigen Form alles Objekts, und jenem Soll der Moralität, ist so himmelweit und so augenfällig, daß man das Zusammentreffen beider im Merkmal der nichtempirischen Erkenntnißart wohl als ein witziges Gleichniß, nicht aber als eine philoso-

phische Berechtigung zur Identifizirung des Ursprungs beider geltend machen kann.

Uebrigens ist die Geburtsstätte dieses Kindes der praktischen Vernunft, des absoluten Solls oder kategorischen Imperativs, nicht in der Kritik der praktischen, sondern schon in der der reinen Vernunft, S. 802; V, 830. Die Geburt ist gewaltsam und gelingt nur mittelst der Geburtszange eines Daher, welches keck und kühn, ja man möchte sagen unverschämt, sich zwischen zwei einander wildfremde und keinen Zusammenhang habende Sätze stellt, um sie als Grund und Folge zu verbinden. Nämlich, daß nicht bloß anschauliche, sondern auch abstrakte Motive uns bestimmen, ist der Satz, von dem Kant ausgeht, ihn folgendermaaßen ausdrückend: „Nicht bloß was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afizirt, bestimmt die menschliche Willkür; sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Diese Ueberlegungen von dem, was in Hinsicht unsers ganzen Zustandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich, ist, beruhen auf der Vernunft." (Vollkommen richtig: spräche er nur immer so vernünftig von der Vernunft!) „Diese giebt daher! auch Gesetze, welche Imperativen, d. i. objektive Gesetze der Freiheit sind und sagen was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht." —! So, ohne weitere Beglaubigung, springt der kategorische Imperativ in die Welt, um daselbst das Regiment zu führen mit seinem unbedingten Soll, — einem Scepter aus hölzernem Eisen. Denn im Begriff Sollen liegt durchaus und wesentlich die Rücksicht auf angedrohte Strafe, oder versprochene Belohnung, als nothwendige Bedingung, und ist nicht von ihm zu trennen, ohne ihn selbst aufzuheben und ihm alle Bedeutung zu nehmen: daher ist ein unbedingtes Soll eine contradictio in adjecto. Dieser Fehler mußte gerügt werden, so nahe er übrigens mit Kants großem Verdienst um die Ethik verwandt ist, welches eben darin besteht, daß er die Ethik von allen Principien der Erfahrungswelt, namentlich von aller direkten oder indirekten Glückseligkeitslehre frei gemacht und ganz eigentlich gezeigt hat, daß das Reich der Tugend nicht von dieser Welt sei. Dieses Verdienst ist um so größer, als schon alle alten Philosophen, mit Ausnahme des

Digitized by Google

einzigen Platon, nämlich Peripatetiker, Stoiker, Epikureer, durch ſehr verſchiedene Kunſtgriffe, Tugend und Glückſäligkeit bald nach dem Satz vom Grunde von einander abhängig machen, bald nach dem Satz vom Widerſpruch identifiziren wollten. Nicht minder trifft derſelbe Vorwurf alle Philoſophen der neuern Zeit, bis auf Kant. Sein Verdienſt hierin iſt daher ſehr groß: jedoch fordert die Gerechtigkeit auch hiebei zu erinnern, daß theils ſeine Darſtellung und Ausführung der Tendenz und dem Geiſt ſeiner Ethik oft nicht entſpricht, wie wir ſogleich ſehen werden, theils auch, daß er, ſelbſt ſo, nicht der allererſte iſt, der die Tugend von allen Glückſäligkeitsprincipien gereinigt hat. Denn ſchon Platon, beſonders in der Republik, deren Haupttendenz eben dieſes iſt, lehrt ausdrücklich, daß die Tugend allein ihrer ſelbſt wegen zu wählen ſei, auch wenn Unglück und Schande unausbleiblich mit ihr verknüpft wäre. Noch mehr aber predigt das Chriſtenthum eine völlig uneigennützige Tugend, welche auch nicht wegen des Lohns in einem Leben nach dem Tode, ſondern ganz unentgeltlich, aus Liebe zu Gott, geübt wird, ſofern die Werke nicht rechtfertigen, ſondern allein der Glaube, welchen, gleichſam als ſein bloßes Symptom die Tugend begleitet und daher ganz unentgeltlich und von ſelbſt eintritt. Man leſe Luther, De libertate Christiana. Ich will gar nicht die Inder in Rechnung bringen, in deren heiligen Büchern überall das Hoffen eines Lohnes ſeiner Werke als der Weg der Finſterniß geſchildert wird, der nie zur Säligkeit führen kann. So rein finden wir Kants Tugendlehre doch nicht: oder vielmehr die Darſtellung iſt hinter dem Geiſte weit zurückgeblieben, ja, in Inkonſequenz verfallen. In ſeinem nachher abgehandelten *höchſten* Gut finden wir die Tugend mit der Glückſäligkeit vermählt. Das urſprünglich ſo unbedingte Soll poſtulirt ſich hinterdrein doch eine Bedingung, eigentlich um den innern Widerſpruch los zu werden, mit welchem behaftet es nicht leben kann. Die Glückſäligkeit im höchſten Gut ſoll nun zwar nicht eigentlich das Motiv zur Tugend ſeyn: dennoch ſteht ſie da, wie ein geheimer Artikel, deſſen Anweſenheit alles Uebrige zu einem bloßen Scheinvertrage macht: ſie iſt nicht eigentlich der Lohn der Tugend, aber doch eine freiwillige Gabe, zu der die Tugend, nach ausgeſtandener Arbeit, verſtohlen die Hand offen hält. Man überzeuge ſich hievon

Digitized by Google

durch die „Kritik der praktiſchen Vernunft" (S. 223—266 der vierten, oder S. 264—295 der Roſenkranziſchen Ausgabe). Dieſelbe Tendenz hat auch ſeine ganze Moraltheologie: durch dieſe vernichtet eben deshalb eigentlich die Moral ſich ſelbſt. Denn, ich wiederhole es, alle Tugend, die irgendwie eines Lohnes wegen geübt wird, beruht auf einem klugen, methodiſchen, weitſehenden Egoismus.

Der Inhalt des abſoluten Solls, das Grundgeſetz der praktiſchen Vernunft, iſt nun das Gerühmte: „Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könnte." — Dieſes Princip giebt Dem, welcher ein Regulativ für ſeinen eigenen Willen verlangt, die Aufgabe gar eines für den Willen Aller zu ſuchen. — Dann frägt ſich, wie ein ſolches zu finden ſei. Offenbar ſoll ich, um die Regel meines Verhaltens aufzufinden, nicht mich allein berückſichtigen, ſondern die Geſammtheit aller Individuen. Alsdann wird, ſtatt meines eigenen Wohlſeyns, das Wohlſeyn Aller, ohne Unterſchied mein Zweck. Derſelbe bleibt aber noch immer Wohlſeyn. Ich finde ſodann, daß Alle ſich nur ſo gleich wohl beſinden können, wenn Jeder ſeinem Egoismus den fremden zur Schranke ſetzt. Hieraus folgt freilich, daß ich Niemanden beeinträchtigen ſoll, weil, indem dies Princip als allgemein angenommen wird, auch ich nicht beeinträchtigt werde, welches aber der alleinige Grund iſt, weshalb ich, ein Moralprincip noch nicht beſitzend, ſondern erſt ſuchend, dieſes zum allgemeinen Geſetz wünſchen kann. Aber offenbar bleibt, auf dieſe Weiſe, Wunſch nach Wohlſeyn, d. h. Egoismus, die Quelle dieſes ethiſchen Princips. Als Baſis der Staatslehre wäre es vortrefflich, als Baſis der Ethik taugt es nicht. Denn zu der in jenem Moralprincip aufgegebenen Feſtſetzung eines Regulativs für den Willen Aller, bedarf, der es ſucht, nothwendig ſelbſt wieder eines Regulativs, ſonſt wäre ihm ja Alles gleichgültig. Dies Regulativ aber kann nur der eigene Egoismus ſeyn, da nur auf dieſen das Verhalten Anderer einfließt, und daher nur mittelſt deſſelben und in Rückſicht auf ihn, Jener einen Willen in Betreff des Handelns Anderer haben kann und es ihm nicht gleichgültig iſt. Sehr naiv giebt Kant dieſes ſelbſt zu erkennen, S. 123 der „Kritik der praktiſchen Vernunft" (Roſenkranziſche Ausgabe, S. 192), wo er

Digitized by Google

das Aufſuchen der Maxime für den Willen alſo ausführt: „Wenn Jeder Anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit anſähe, und du gehörteſt mit zu einer ſolchen Ordnung der Dinge, würdeſt du darin willigen?“ — Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam! wäre das Regulativ der nachgefragten Einwilligung. Eben ſo in der „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten“, S. 56 der dritten, S. 50 der Roſenkranziſchen Ausgabe: „Ein Wille, der beſchlöſſe, Niemanden in der Noth beizuſtehen, würde ſich widerſtreiten, indem ſich Fälle ereignen können, wo er Anderer Liebe und Theilnahme bedarf“ u. ſ. w. Dieſes Princip der Ethik, welches daher, beim Licht betrachtet, nichts Anderes, als ein indirekter und verblümter Ausdruck des alten, einfachen Grundſatzes, quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris iſt, bezieht ſich alſo zuerſt und unmittelbar auf das Paſſive, das Leiden, und dann erſt vermittelſt dieſes auf das Thun: daher wäre es, wie geſagt, als Leitfaden zur Errichtung des Staats, welcher auf die Verhütung des Unrechtleidens gerichtet iſt, auch Allen und Jedem die größte Summe von Wohlſeyn verſchaffen möchte, ganz brauchbar; aber in der Ethik, wo der Gegenſtand der Unterſuchung das Thun als Thun und in ſeiner unmittelbaren Bedeutung für den Thäter iſt, nicht aber ſeine Folge das Leiden, oder ſeine Beziehung auf Andere, iſt jene Rückſicht durchaus nicht zuläſſig, indem ſie im Grunde doch wieder auf ein Glückſäligkeitsprincip, alſo auf Egoismus, hinausläuft.

Wir können daher auch nicht Kants Freude theilen, die er daran hat, daß ſein Princip der Ethik kein materiales, d. h. ein Objekt als Motiv ſetzendes, ſondern ein bloß formales iſt, wodurch es ſymmetriſch entſpricht den formalen Geſetzen, welche die Kritik der reinen Vernunft uns kennen gelehrt hat. Es iſt freilich ſtatt eines Geſetzes, nur die Formel zur Auffindung eines ſolchen: aber theils hatten wir dieſe Formel ſchon kürzer und klärer in dem: quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris; theils zeigt die Analyſe dieſer Formel, daß einzig und allein die Rückſicht auf eigene Glückſäligkeit ihr Gehalt giebt, daher ſie nur dem vernünftigen Egoismus dienen kann, dem auch alle geſetzliche Verfaſſung ihren Urſprung verdankt.

Ein anderer Fehler, der, weil er dem Gefühl eines Jeden

Digitized by Google

Anstoß giebt, oft gerügt und von Schiller in einem Epigramm persifflirt ist, ist die pedantische Satzung, daß eine That, um wahrhaft gut und verdienstlich zu seyn, einzig und allein aus Achtung vor dem erkannten Gesetz und dem Begriff der Pflicht, und nach einer der Vernunft in abstracto bewußten Maxime vollbracht werden muß, nicht aber irgend aus Neigung, nicht aus gefühltem Wohlwollen gegen Andere, nicht aus weichherziger Theilnahme, Mitleid oder Herzensaufwallung, welche (laut „Kritik der praktischen Vernunft", S. 213; Rosenkranzische Ausgabe, S. 257) wohldenkenden Personen, als ihre überlegten Maximen verwirrend, sogar sehr lästig sind; sondern die That muß ungern und mit Selbstzwang geschehen. Man erinnere sich, daß dabei dennoch Hoffnung des Lohnes nicht einfließen soll, und ermesse die große Ungereimtheit der Forderung. Aber, was mehr sagen will, dieselbe ist dem ächten Geiste der Tugend gerade entgegen: nicht die That, sondern das Gernthun derselben, die Liebe, aus der sie hervorgeht und ohne welche sie ein todtes Werk ist, macht das Verdienstliche derselben aus. Daher lehrt auch das Christenthum mit Recht, daß alle äußeren Werke werthlos sind, wenn sie nicht aus jener ächten Gesinnung, welche in der wahren Gernwilligkeit und reinen Liebe besteht, hervorgehen, und daß nicht die verrichteten Werke (opera operata), sondern der Glaube, die ächte Gesinnung, welche allein der heilige Geist verleiht, nicht aber der freie und überlegte, das Gesetz allein vor Augen habende Wille gebiert, sälig mache und erlöse. — Mit jener Forderung Kants, daß jede tugendhafte Handlung aus reiner, überlegter Achtung vor dem Gesetz und nach dessen abstrakten Maximen, kalt und ohne, ja gegen alle Neigung geschehen solle, ist es gerade so, wie wenn behauptet würde, jedes ächte Kunstwerk müßte durch wohl überlegte Anwendung ästhetischer Regeln entstehen. Eines ist so verkehrt wie das Andere. Die schon von Platon und Seneka behandelte Frage, ob die Tugend sich lehren lasse, ist zu verneinen. Man wird sich endlich entschließen müssen einzusehen, was auch der Christlichen Lehre von der Gnadenwahl den Ursprung gab, daß, der Hauptsache und dem Innern nach, die Tugend gewissermaaßen wie der Genius angeboren ist, und daß eben so wenig, als alle Professoren der Aesthetik, mit vereinten Kräften, irgend Einem die Fähigkeit

Digitized by Google

genialer Produktionen, d. h. ächter Kunstwerke beibringen können, eben so wenig alle Professoren der Ethik und Prediger der Tugend einen unedeln Charakter zu einem tugendhaften, edeln umzuschaffen vermögen, wovon die Unmöglichkeit sehr viel offenbarer ist, als die der Umwandlung des Bleies in Gold; und das Aufsuchen einer Ethik und eines obersten Princips derselben, die praktischen Einfluß hätten und wirklich das Menschengeschlecht umwandelten und besserten, ist ganz gleich dem Suchen des Steines der Weisen. — Von der Möglichkeit jedoch einer gänzlichen Sinnesänderung des Menschen (Wiedergeburt), nicht mittelst abstrakter (Ethik), sondern mittelst intuitiver Erkenntniß (Gnadenwirkung), ist am Ende unsers vierten Buches ausführlich geredet; der Inhalt welches Buches mich überhaupt der Nothwendigkeit überhebt, hiebei länger zu verweilen.

Daß Kant in die eigentliche Bedeutung des ethischen Gehaltes der Handlungen keineswegs eingedrungen sei, zeigt er endlich auch durch seine Lehre vom höchsten Gut als der nothwendigen Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit und zwar so, daß jene die Würdigkeit zu dieser wäre. Schon der logische Tadel trifft ihn hier, daß der Begriff der Würdigkeit, der hier den Maaßstab macht, bereits eine Ethik als seinen Maaßstab voraussetzt, also nicht von ihm ausgegangen werden durfte. In unserm vierten Buche hat sich ergeben, daß alle ächte Tugend, nachdem sie ihren höchsten Grad erreicht hat, zuletzt hinleitet zu einer völligen Entsagung, in der alles Wollen ein Ende findet: hingegen ist Glückseligkeit ein befriedigtes Wollen, Beide sind also von Grund aus unvereinbar. Für Den, welchem meine Darstellung eingeleuchtet hat, bedarf es weiter keiner Auseinandersetzung der gänzlichen Verkehrtheit dieser Kantischen Ansicht vom höchsten Gut. Und unabhängig von meiner positiven Darstellung habe ich hier weiter keine negative zu geben.

Kants Liebe zur architektonischen Symmetrie tritt uns denn auch in der „Kritik der praktischen Vernunft" entgegen, indem er dieser ganz den Zuschnitt der „Kritik der reinen Vernunft" gegeben und die selben Titel und Formen wieder angebracht hat, mit augenscheinlicher Willkür, welche besonders sichtbar wird an der Tafel der Kategorien der Freiheit.

Die Rechtslehre ist eines der spätesten Werke Kants und ein so schwaches, daß, obgleich ich sie gänzlich mißbillige, ich eine Polemik gegen dieselbe für überflüssig halte, da sie, gleich als wäre sie nicht das Werk dieses großen Mannes, sondern das Erzeugniß eines gewöhnlichen Erdensohnes „ an ihrer eigenen Schwäche natürlichen Todes sterben muß. Ich begebe mich also in Hinsicht auf die Rechtslehre des negativen Verfahrens, und beziehe mich auf das positive, also auf die kurzen Grundzüge derselben, die in unserm vierten Buche aufgestellt sind. Bloß ein Paar allgemeine Bemerkungen über Kants Rechtslehre mögen hier stehen. Die Fehler, welche ich, als Kanten überall anhängend, bei der Betrachtung der „Kritik der reinen Vernunft" gerügt habe, finden sich in der Rechtslehre in solchem Uebermaaß, daß man oft eine satirische Parodie der Kantischen Manier zu lesen, oder doch wenigstens einen Kantianer zu hören glaubt. Zwei Hauptfehler sind aber diese. Er will (und Viele haben es seitdem gewollt) die Rechtslehre von der Ethik scharf trennen, dennoch aber erstere nicht von positiver Gesetzgebung, d. h. willkürlichem Zwange, abhängig machen, sondern den Begriff des Rechts rein und a priori für sich bestehen lassen. Allein dieses ist nicht möglich; weil das Handeln, außer seiner ethischen Bedeutsamkeit und außer der physischen Beziehung auf Andere und dadurch auf äußern Zwang, gar keine dritte Ansicht auch nur möglicherweise zuläßt. Folglich wenn er sagt: „Rechtspflicht ist die, welche erzwungen werden kann"; so ist dieses Kann entweder physisch zu verstehen: dann ist alles Recht positiv und willkürlich, und wieder auch alle Willkür, die sich durchsetzen läßt, ist Recht: oder das Kann ist ethisch zu verstehen, und wir sind wieder auf dem Gebiet der Ethik. Bei Kant schwebt folglich der Begriff des Rechts zwischen Himmel und Erde, und hat keinen Boden, auf dem er fußen kann: bei mir gehört er in die Ethik. Zweitens ist seine Bestimmung des Begriffs Recht ganz negativ und dadurch ungenügend *): „Recht ist das, was sich mit dem Zu-

*) Wenn gleich der Begriff Recht eigentlich ein negativer ist, im Gegensatz des Unrechts, welches der positive Ausgangspunkt ist: so darf deshalb doch die Erklärung dieser Begriffe nicht durch und durch negativ seyn.

sammenbestehen der Freiheiten der Individuen neben einander nach einem allgemeinen Gesetze verträgt." — Freiheit (hier die empirische, d. i. physische, nicht die moralische des Willens) bedeutet das Nichtgehindertseyn, ist also eine bloße Negation: ganz dieselbe Bedeutung hat das Zusammenbestehen wieder: wir bleiben also bei lauter Negationen und erhalten keinen positiven Begriff, ja erfahren gar nicht, wovon eigentlich die Rede ist, wenn wir es nicht schon anderweitig wissen. — In der Ausführung entwickeln sich nachher die verkehrtesten Ansichten, wie die, daß es im natürlichen Zustande, d. h. außer dem Staat, gar kein Recht auf Eigenthum gebe, welches eigentlich heißt, daß alles Recht positiv sei, und wodurch das Naturrecht auf das positive gestützt wird, statt daß der Fall umgekehrt seyn sollte; ferner die Begründung der rechtlichen Erwerbung durch Besitzergreifung; die ethische Verpflichtung zur Errichtung der bürgerlichen Verfassung; der Grund des Strafrechts u. s. w., welches alles ich, wie gesagt, gar keiner besondern Widerlegung werth achte. Inzwischen haben auch diese Kantischen Irrthümer einen sehr nachtheiligen Einfluß bewiesen, längst erkannte und ausgesprochene Wahrheiten wieder verwirrt und verdunkelt, seltsame Theorien, viel Schreibens und Streitens veranlaßt. Von Bestand kann das freilich nicht seyn, und schon sehen wir, wie Wahrheit und gesunde Vernunft sich wieder Bahn machen: von letzterer zeugt, im Gegensatz so mancher verschrobenen Theorie, besonders J. C. F. Meister's Naturrecht, obgleich ich dieses darum nicht als Muster erreichter Vollkommenheit ansehe.

Auch über die Kritik der Urtheilskraft kann ich, nach dem Bisherigen, sehr kurz seyn. Man muß es bewundern, wie Kant, dem die Kunst wohl sehr fremd geblieben ist, und der, allem Anschein nach, wenig Empfänglichkeit für das Schöne hatte, ja der zudem wahrscheinlich nie Gelegenheit gehabt, ein bedeutendes Kunstwerk zu sehen, und der endlich sogar von seinem, sowohl im Jahrhundert als in der Nation, allein ihm an die Seite zu stellenden Riesenbruder Goethe keine Kunde gehabt zu haben scheint, — es ist, sage ich, zu bewundern, wie bei diesem

Allen Kant sich um die philosophische Betrachtung der Kunst und des Schönen ein großes und bleibendes Verdienst erwerben konnte. Dieses Verdienst liegt darin, daß, so viel auch über das Schöne und die Kunst waren Betrachtungen angestellt worden, man doch eigentlich die Sache immer nur vom empirischen Standpunkt aus betrachtet hatte und auf Thatsachen gestützt untersuchte, welche Eigenschaft das schön genannte Objekt irgend einer Art von andern Objekten derselben Art unterschied. Auf diesem Wege gelangte man Anfangs zu ganz speciellen Sätzen, dann zu allgemeineren. Man suchte das ächte Kunstschöne vom unächten zu sondern und Merkmale dieser Aechtheit aufzufinden, die dann eben auch wieder als Regeln dienen konnten. Was als schön gefalle, was nicht, was daher nachzuahmen, anzustreben, was zu vermeiden sei, welche Regeln, wenigstens negativ, festzustellen, kurz, welches die Mittel zur Erregung des ästhetischen Wohlgefallens, d. h. welches die im Objekt liegenden Bedingungen hiezu seien, das war fast ausschließlich das Thema aller Betrachtungen über die Kunst. Diesen Weg hatte Aristoteles eingeschlagen, und auf demselben finden wir noch in der neuesten Zeit Home, Burke, Winkelmann, Lessing, Herder u. a. m. Zwar führte die Allgemeinheit der aufgefundenen ästhetischen Sätze zuletzt auch auf das Subjekt zurück, und man merkte, daß wenn die Wirkung in diesem gehörig bekannt wäre, man alsdann auch die im Objekt liegende Ursache derselben würde a priori bestimmen können, wodurch allein diese Betrachtung zur Sicherheit einer Wissenschaft gelangen könnte. Dieses veranlaßte hin und wieder psychologische Erörterungen, besonders aber stellte in dieser Absicht Alexander Baumgarten eine allgemeine Aesthetik alles Schönen auf, wobei er ausgieng vom Begriff der Vollkommenheit der sinnlichen, also anschaulichen Erkenntniß. Mit der Aufstellung dieses Begriffs ist bei ihm aber auch der subjektive Theil sogleich abgethan, und es wird zum objektiven und dem sich darauf beziehenden Praktischen geschritten. — Kanten aber war auch hier das Verdienst aufbehalten, die Anregung selbst, in Folge welcher wir das sie veranlassende Objekt schön nennen, ernstlich und tief zu untersuchen, um, wo möglich, die Bestandtheile und Bedingungen derselben in unserm Gemüth aufzufinden. Seine Untersuchung nahm daher ganz die subjektive Richtung. Dieser

Weg war offenbar der richtige: weil, um eine in ihren Wirkungen gegebene Erscheinung zu erklären, man, um die Beschaffenheit der Ursache gründlich zu bestimmen, erst diese Wirkung selbst genau kennen muß. Viel weiter jedoch, als den rechten Weg gezeigt und durch einen einstweiligen Versuch ein Beispiel gegeben zu haben, wie man ungefähr ihn gehen müsse, erstreckt sich Kants Verdienst hierin eigentlich nicht. Denn was er gab, kann nicht als objektive Wahrheit und realer Gewinn betrachtet werden. Er gab die Methode dieser Untersuchung an, brach die Bahn, verfehlte übrigens das Ziel.

Bei der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft wird zuvörderst sich uns die Bemerkung aufdringen, daß er die Methode, welche seiner ganzen Philosophie eigen ist und welche ich oben ausführlich betrachtet habe, beibehielt: ich meyne das Ausgehen von der abstrakten Erkenntniß, zur Ergründung der anschaulichen, so daß ihm jene gleichsam als camera obscura dient, um diese darin aufzufangen und zu übersehen. Wie, in der Kritik der reinen Vernunft, die Formen der Urtheile ihm Aufschluß geben sollten über die Erkenntniß unserer ganzen anschaulichen Welt; so geht er auch in dieser Kritik der ästhetischen Urtheilskraft nicht vom Schönen selbst, vom anschaulichen, unmittelbaren Schönen aus, sondern vom Urtheil über das Schöne, dem sehr häßlich sogenannten Geschmacksurtheil. Dieses ist ihm sein Problem. Besonders erregt seine Aufmerksamkeit der Umstand, daß ein solches Urtheil offenbar die Aussage eines Vorgangs im Subjekt ist, dabei aber doch so allgemein gültig, als beträfe es eine Eigenschaft des Objekts. Dies hat ihn frappirt, nicht das Schöne selbst. Er geht immer nur von den Aussagen Anderer aus, vom Urtheil über das Schöne, nicht vom Schönen selbst. Es ist daher, als ob er es ganz und gar nur von Hörensagen, nicht unmittelbar kennte. Fast eben so könnte ein höchst verständiger Blinder, aus genauen Aussagen, die er über die Farben hörte, eine Theorie derselben kombiniren. Und wirklich dürfen wir Kants Philosopheme über das Schöne beinahe nur in solchem Verhältniß betrachten. Dann werden wir finden, daß seine Theorie sehr sinnreich ist, ja, daß hin und wieder treffende und wahre allgemeine Bemerkungen gemacht sind: aber seine eigentliche Auflösung des Problems ist so sehr unstatthaft, bleibt so tief unter

der Würde des Gegenstandes, daß es uns nicht einfallen kann, sie für objektive Wahrheit zu halten; daher ich sogar einer Widerlegung derselben mich überhoben achte und auch hier auf den positiven Theil meiner Schrift verweise.

In Hinsicht auf die Form seines ganzen Buches ist zu bemerken, daß sie aus dem Einfall entsprungen ist, im Begriff der Zweckmäßigkeit den Schlüssel zum Problem des Schönen zu finden. Der Einfall wird deducirt, was überall nicht schwer ist, wie wir aus den Nachfolgern Kants gelernt haben. So entsteht nun die barocke Vereinigung der Erkenntniß des Schönen mit der des Zweckmäßigen der natürlichen Körper, in ein Erkenntnißvermögen, Urtheilskraft genannt, und die Abhandlung beider heterogenen Gegenstände in einem Buch. Mit diesen drei Erkenntnißkräften, Vernunft, Urtheilskraft und Verstand, werden nachher mancherlei symmetrisch-architektonische Belustigungen vorgenommen, die Liebhaberei, zu welchen überhaupt in diesem Buch sich vielfältig zeigt, schon in dem, dem Ganzen gewaltsam angepaßten Zuschnitt der Kritik der reinen Vernunft, ganz besonders aber in der bei den Haaren herbeigezogenen Antinomie der ästhetischen Urtheilskraft. Man könnte auch einen Vorwurf großer Inkonsequenz daraus nehmen, daß, nachdem in der Kritik der reinen Vernunft unabläßig wiederholt ist, der Verstand sei das Vermögen zu urtheilen, und nachdem die Formen seiner Urtheile zum Grundstein aller Philosophie gemacht sind, nun noch eine ganz eigenthümliche Urtheilskraft auftritt, die von jenem völlig verschieden ist. Was übrigens ich Urtheilskraft nenne, nämlich die Fähigkeit, die anschauliche Erkenntniß in die abstrakte zu übertragen und diese wieder richtig auf jene anzuwenden, ist im positiven Theil meiner Schrift ausgeführt.

Bei weitem das Vorzüglichste in der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft ist die Theorie des Erhabenen: sie ist ungleich besser gelungen, als die des Schönen, und giebt nicht nur, wie jene, die allgemeine Methode der Untersuchung an, sondern auch noch ein Stück des rechten Weges dazu, so sehr, daß wenn sie gleich nicht die eigentliche Auflösung des Problems giebt, sie doch sehr nahe daran streift.

In der Kritik der teleologischen Urtheilskraft kann man,

wegen der Einfachheit des Stoffs, vielleicht mehr als irgendwo Kants seltsames Talent erkennen, einen Gedanken hin und her zu wenden nnd auf mannigfaltige Weise auszusprechen, bis daraus ein Buch geworden. Das ganze Buch will allein dieses: obgleich die organisirten Körper uns nothwendig so erscheinen, als wären sie einem ihnen vorhergegangenen Zweckbegriff gemäß zusammengesetzt; so berechtigt uns dies doch nicht, es objektiv so anzunehmen. Denn unser Intellekt, dem die Dinge von außen und mittelbar gegeben werden, der also nie das Innere derselben, wodurch sie entstehen und bestehen, sondern bloß ihre Außenseite erkennt, kann sich eine gewisse, den organischen Naturprodukten eigenthümliche Beschaffenheit nicht anders faßlich machen, als durch Analogie, indem er sie vergleicht mit den von Menschen absichtlich verfertigten Werken, deren Beschaffenheit durch einen Zweck und den Begriff von diesem bestimmt wird. Diese Analogie ist hinreichend, die Uebereinstimmung aller ihrer Theile zum Ganzen uns faßlich zu machen und dadurch sogar den Leitfaden zu ihrer Untersuchung abzugeben: aber keineswegs darf sie deshalb zum wirklichen Erklärungsgrunde des Ursprungs und Daseyns solcher Körper gemacht werden. Denn die Nothwendigkeit sie so zu begreifen ist subjektiven Ursprungs. — So etwan würde ich Kants Lehre hierüber resumiren. Der Hauptsache nach hatte er sie bereits in der Kritik der reinen Vernunft, S. 692—702; V, 720—730, dargelegt. Aber auch in der Erkenntniß dieser Wahrheit finden wir den David Hume als Kants ruhmwürdigen Vorläufer: auch er hatte jene Annahme scharf bestritten, in der zweiten Abtheilung seiner Dialogues concerning natural religion. Der Unterschied der Hume'schen Kritik jener Annahme von der Kantischen ist hauptsächlich dieser, daß Hume dieselbe als eine auf Erfahrung gestützte, Kant hingegen sie als eine aprioriſche kritisirt. Beide haben Recht und ihre Darstellungen ergänzen einander. Ja, das Wesentliche der Kantischen Lehre hierüber finden wir schon ausgesprochen im Kommentar des Simplicius zur Physik des Aristoteles: ἡ δε πλανη γεγονεν αυτοις απο του ἡγεισθαι, παντα τα ἑνεκα του γινομενα κατα προαιρεσιν γενεσθαι και λογισμον, τα δε φυσει μη οὑτως ὁραν γινομενα. (Error iis ortus est ex eo, quod credebant, omnia, quae propter finem aliquem fierent, ex proposito et ratiocinio

fieri, dum videbant, naturae opera non ita fieri.) Schol. in Arist. ex. edit. Berol. p. 354. Kant hat in der Sache vollkommen Recht: auch war es nöthig, daß, nachdem gezeigt war, daß auf das Ganze der Natur überhaupt, ihrem Daseyn nach, der Begriff von Wirkung und Ursache nicht anzuwenden, auch gezeigt wurde, daß sie ihrer Beschaffenheit nach nicht als Wirkung einer von Motiven (Zweckbegriffen) geleiteten Ursache zu denken sei. Wenn man die große Scheinbarkeit des physikotheologischen Beweises bedenkt, den sogar Voltaire für unwiderleglich hielt; so war es von der größten Wichtigkeit, zu zeigen, daß das Subjektive in unserer Auffassung, welchem Kant Raum, Zeit und Kausalität vindicirt hat, sich auch auf unsere Beurtheilung der Naturkörper erstreckt, und demnach die Nöthigung, welche wir empfinden, sie uns als prämeditirt, nach Zweckbegriffen, also auf einem Wege, wo die Vorstellung derselben ihrem Daseyn vorangegangen wäre, entstanden zu denken, eben so subjektiven Ursprungs ist, wie die Anschauung des so objektiv sich darstellenden Raums, mithin nicht als objektive Wahrheit geltend gemacht werden darf. Kants Auseinandersetzung der Sache ist, abgesehen von der ermüdenden Weitschweifigkeit und Wiederholung, vortrefflich. Mit Recht behauptet er, daß wir nie dahin gelangen werden, die Beschaffenheit der organischen Körper aus bloß mechanischen Ursachen, worunter er die absichtslose und gesetzmäßige Wirkung aller allgemeinen Naturkräfte versteht, zu erklären. Ich finde hier jedoch noch eine Lücke. Er leugnet nämlich die Möglichkeit einer solchen Erklärung bloß in Rücksicht auf die Zweckmäßigkeit und anscheinende Absichtlichkeit der organischen Körper. Allein wir finden, daß, auch wo diese nicht Statt hat, die Erklärungsgründe aus einem Gebiet der Natur nicht in das andere hinübergezogen werden können, sondern uns, sobald wir ein neues Gebiet betreten, verlassen, und statt ihrer neue Grundgesetze auftreten, deren Erklärung aus denen des vorigen gar nicht zu hoffen ist. So herrschen im Gebiet des eigentlich Mechanischen die Gesetze der Schwere, Kohäsion, Starrheit, Flüssigkeit, Elasticität, welche an sich (abgesehen von meiner Erklärung aller Naturkräfte als niederer Stufen der Objektivation des Willens) als Aeußerungen weiter nicht zu erklärender Kräfte

dastehen, selbst aber die Principien aller fernern Erklärung, welche bloß in Zurückführung auf jene besteht, ausmachen. Verlassen wir dieses Gebiet und kommen zu den Erscheinungen des Chemismus, der Elektricität, Magnetismus, Krystallisation; so sind jene Principien durchaus nicht mehr zu gebrauchen, ja, jene Gesetze gelten nicht mehr, jene Kräfte werden von anderen überwältigt und die Erscheinungen gehen in geradem Widerspruch mit ihnen vor sich, nach neuen Grundgesetzen, die, eben wie jene ersteren, ursprünglich und unerklärlich, d. h. auf keine allgemeineren zurückzuführen sind. So z. B. wird es nie gelingen, nach jenen Gesetzen des eigentlichen Mechanismus auch nur die Auflösung eines Salzes im Wasser zu erklären, geschweige die komplicirteren Erscheinungen der Chemie. Im zweiten Buch gegenwärtiger Schrift ist dieses Alles bereits ausführlicher dargestellt. Eine Erörterung dieser Art würde, wie es mir scheint, in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft von großem Nutzen gewesen seyn und viel Licht über das dort Gesagte verbreitet haben. Besonders günstig wäre eine solche seiner vortrefflichen Andeutung gewesen, daß eine tiefere Kenntniß des Wesens an sich, dessen Erscheinung die Dinge in der Natur sind, sowohl in dem mechanischen (gesetzmäßigen) als in dem scheinbar absichtlichen Wirken der Natur, ein und dasselbe letzte Princip wiederfinden würde, welches als gemeinschaftlicher Erklärungsgrund beider dienen könnte. Ein solches hoffe ich durch Aufstellung des Willens als des eigentlichen Dinges an sich gegeben zu haben, demgemäß überhaupt, in unserm zweiten Buch und dessen Ergänzungen, zumal aber in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", die Einsicht in das innere Wesen der anscheinenden Zweckmäßigkeit und der Harmonie und Zusammenstimmung der gesammten Natur vielleicht heller und tiefer geworden ist. Daher ich hier nichts weiter darüber zu sagen habe. —

Der Leser, welchen diese Kritik der Kantischen Philosophie interessirt, unterlasse nicht, in der zweiten Abhandlung des ersten Bandes meiner Parerga und Paralipomena die unter der Ueberschrift „Noch einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie" gelieferte Ergänzung derselben zu lesen. Denn man muß erwägen, daß meine Schriften, so wenige ihrer auch sind,

nicht alle zugleich, ſondern ſucceſſiv, im Laufe eines langen Lebens und mit weiten Zwiſchenräumen abgefaßt ſind; demnach man nicht erwarten darf, daß Alles, was ich über einen Gegenſtand geſagt habe, auch an Einem Orte zuſammen ſtehe.

Verbeſſerungen.

Seite 57, Zeile 12 v. o., das Komma am Ende iſt zu ſtreichen.
» 58, » 16 v. u., ſtatt: der lies: die
» 205, » 3 v. o., ſt.: ἀπτοδαι, l.: ἀπτεσθαι,
» 229, » 8 v. u., ſt.: daher l.: dabei
» 329, » 17 v. u., iſt nach „Worte" einzufügen: , verſtehe alſo nicht simile, ſondern idem.

SBN 644821

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google